

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS

Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Académico-Profesional de Filosofía

**EL PRINCIPIO DE CARIDAD, ALCANCES Y
LÍMITES**

TESIS

para obtener el título profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Cristian Santos Barturén Castilla

Lima – Perú

2014

A la memoria de mi abuelo Alejandro y de mi tío Roberto quienes me enseñaron el valor de los libros y la música respectivamente.

Agradecimientos

Sin el apoyo de mis padres este trabajo jamás se hubiese concretado. Gracias a mi padre, el señor Santos Barturén por haberme enseñado lo que la universidad no te enseña: creer en lo que uno hace. Gracias a mi madre, la señora Susana Castilla por haberme empujado hacia adelante siempre, su sentido del humor dibujó una sonrisa en mí incluso en los peores momentos, esos cuando quieres claudicar. He tenido mucha suerte de tenerlos a ambos como padres y ellos saben la razón, especialmente mi papá.

También quiero decir que estoy en deuda con el profesor David Villena. Este me apoyó académicamente y desinteresadamente para la realización de esta investigación. En tiempos donde todos cuidan su propio bolsillo, este cuidó la educación mía. Le debo no solo este trabajo sino la oportunidad de haber encontrado un camino en filosofía.

Por último quiero agradecer al Fondo de Promoción de Trabajo de Tesis de Pregrado del Vicerrectorado de Investigación de la UNMSM y a la Facultad de Letras y Ciencias Humanas por haber financiado mi tesis pero especialmente quiero agradecer a todos aquellos profesores y estudiantes de esta universidad quienes sacan adelante la escuela dialogando y produciendo filosofía. La esencia de esta universidad está en ellos.

Índice

Introducción.....	5
Capítulo I	
Sobre la Verdad y la Traducción Radical.....	10
1.1 Convención V.....	11
1.1.1 Adecuación Material.....	18
1.1.2 Corrección Formal.....	20
1.2 Traducción Radical.....	22
1.2.1 Indeterminación de la traducción.....	27
1.3 Conclusiones.....	31
Capítulo II	
Sobre la Interpretación radical y el Principio de Caridad.....	34
2.1 Interpretación Radical.....	35
2.1.1 Teoría del significado qua teoría de la referencia.....	35
2.1.2 Teoría del significado qua teoría de la verdad.....	37
2.1.2.1 Demostrativos.....	41
2.1.2.2 Oraciones Directas.....	43
2.1.2.3 Actitudes Proposicionales.....	45
2.2 Principio de Caridad.....	47
2.3 Conclusiones.....	55
Capítulo III	
La disolución del Error Masivo desde el Principio de Caridad.....	56
3.1 El escepticismo del “Error Masivo”.....	57
3.1.1 El intérprete omnisciente y sus implicancias ante el escepticismo.....	58
3.1.2 El principio de caridad y la insostenibilidad de un error masivo.....	62
3.1.2.1 Triangulación: condición de posibilidad de la interpretación y el entendimiento.....	62
3.1.2.2 La ininteligibilidad del error masivo desde el principio de caridad.....	67
3.1.3 La disolución del escepticismo.....	77
Conclusiones.....	80
Bibliografía.....	83

Introducción

Uno de los sofistas a quien Platón criticó duramente fue Gorgias. Este defendió la tesis escéptica de que nada es cognoscible.

El escepticismo de Gorgias descansaba en su nihilismo ontológico. Dicho sofista se atrevió a asegurar que nada existe y en el caso de que algo existiese, sería incognoscible y así fuese cognoscible, sería incomunicable (Sexto empírico, *Contra los matemáticos* V II65 ss). De esas tres afirmaciones, solo las dos últimas constituyen tesis escépticas sobre la posibilidad del conocimiento mientras que la primera constituye una tesis nihilista. Gorgias adujo una serie de argumentos retóricos que ofrecían la posibilidad de persuadir a cualquier incauto que no se percate de las trampas que este sofista hacía dentro de sus argumentaciones. Dicho sofista se aprovechaba de las ambigüedades del lenguaje para poder demostrar tesis tan inverosímiles como que nada existe, que nada es cognoscible o que nada es comunicable. Definitivamente, como buen sofista debió haber sido consciente de que las tesis que defendía no eran necesariamente verdaderas porque debemos recordar que los sofistas, incluido él, se dedicaban a la enseñanza y además cobraban por ella. De ahí que si Gorgias defendía que nada era cognoscible invalidaba inmediatamente su propio oficio, lo cual por supuesto es absurdo.

Lo que sí no es de extrañarse, es el hecho de que desde antiguo el escepticismo haya constituido una postura interesante para ser discutida filosóficamente. Esta tesis ha sido tan atractiva de discutir que el mismísimo Platón se vio obligado no solo a debilitar los argumentos ofrecidos por este sofista en particular, sino que también construyó todo un sistema

filosófico que le hiciera frente. De ahí el carácter universal del mundo de las ideas que justamente hace indefendible cualquier postura escéptica.

Aunque el propósito de la presente investigación no es dar cuenta de esta otrora discusión que hubo en torno al escepticismo en la filosofía griega. El principio de caridad, que sí es el tema de esta investigación, rechaza también una clase especial de escepticismo; por eso retoma una discusión antigua.

El principio de caridad, en resumidas cuentas, es un principio de la comunicación y el entendimiento. La *caridad* aquí no debe confundirse con algún tipo de virtud cristiana como usualmente se hace¹. La *caridad* es -en este caso- una atribución de veracidad por parte del intérprete a las emisiones de un hablante. Por ello, el principio de caridad que expondré interviene en el acto comunicativo oral mas no escrito. Es en el acto del habla donde el principio de caridad adquiere valor.

El objetivo de la presente investigación es demostrar los alcances y los límites del principio de caridad en relación al argumento escéptico de que nuestras creencias pueden estar universalmente equivocadas en relación al mundo que experimentamos. Dicha tesis escéptica se denomina la tesis del *error universal* o *error masivo*. No es, por tanto, el argumento escéptico del cerebro en cubetas el que pretende ser debilitado por el principio de caridad. El escepticismo que a continuación esbozaremos se produce bajo la simple idea

¹ La palabra castellana *caridad* deviene del latín *caritas-atís*. Esta raíz latina se relacionaba con la benevolencia y la solidaridad. La caridad, por ello, se ha relacionado más como un acto de misericordia y se ha convertido para la doctrina cristiana en una virtud pues va de la mano con la ordenanza de amor al prójimo que pródiga el cristianismo. Como entenderán más adelante, nada de esto se relaciona con la condición *trascendental* que juega el principio de caridad en el acto interpretativo o comunicativo.

de que nuestras creencias causadas por la experiencia que obtenemos del mundo pueden estar masivamente equivocadas.

Ni comunistas ni capitalistas abrazan si quiera alguna creencia verdadera, ambos bandos están en completo error sobre cómo es el mundo. Esa es la conclusión a la que se arriba si adoptamos la tesis del *error masivo*, y es este tipo de escepticismo que el principio de caridad combatirá. Lo que se propone el principio de caridad es básicamente demostrar cómo inclusive dos ideologías tan antagónicas no pueden equivocarse universalmente sobre cómo es el mundo. Si la discusión entre comunistas y capitalistas es cuál debe ser la organización económica de las sociedades, al menos ambos bandos suponen o creen que hay una sociedad que organizarse. Este presupuesto común entre el comunismo y el capitalismo invalida *ipso facto* que pueda haber un error masivo entre ambas ideologías. El principio de caridad defenderá la sostenibilidad de un acuerdo masivo en vez de abrazar el error universal.

Para todo ello debemos definir lo que es el principio de caridad y entender el contexto en el cual aparece. En ese orden es menester explicar los antecedentes sobre los cuales se erige tal principio. Dichos antecedentes son la *traducción radical* de W.V.O. Quine (quien fuera mentor y amigo de Donald Davidson) y la *convención-V* de Alfred Tarski. Sucede que el principio de caridad se entiende desde un ejercicio mental denominado *interpretación radical*. Este ejercicio propone brindar una teoría del significado basándose en la conducta de los hablantes y parte desde el hecho de que el intérprete ignora por completo la lengua de los hablantes. Por ello el intérprete debe asumir que las emisiones del hablante no carecen de sentido –que es en resumidas

cuentas lo que estipula el principio de caridad- y de acuerdo a ello traducir o interpretar las emisiones del hablante. Como el principio de caridad asume que las emisiones del hablante presentan consistencia lógica, entonces, debe asumir que las emisiones son verdaderas. Es ahí donde interviene la *convención-V* pues le permite al intérprete radical brindar un esquema lógico bajo el cual el significado de las emisiones depende de las condiciones de verdad de ellas. La teoría del significado que se adopta aquí es una teoría que asocia el concepto de significado con el de verdad. El significado de una oración depende de las condiciones de verdad bajo las cuales esa oración es verdadera. Pero si asumimos que para producir el significado de las oraciones, primero debemos presuponer que son verdaderas; entonces el hablante no puede estar totalmente equivocado. Por ello la idea de que nuestras creencias pueden estar universalmente equivocadas se desvanece porque la interpretación depende de que el intérprete no dé por falsas las creencias del hablante. De lo contrario la interpretación del significado sería imposible. De ahí la calidad de “principio” que pretende la caridad. Sin ella la interpretación sería una empresa imposible. La situación, empero, no es tan sencilla. Donald Davidson quien defendió de forma acérrima la ininteligibilidad de esta clase de escepticismo acudió a dos argumentos: el del intérprete omnisciente y el del principio de caridad que explicaremos en la última parte de este trabajo. El problema fue que acusó al escepticismo de ininteligible, punto con el cual discrepo, y que por supuesto argumentaré en este trabajo también. En resumen, la tesis central es demostrar porqué el principio de caridad hace ininteligible el escepticismo del error universal.

Este trabajo no constituye mucha novedad en relación a lo que Davidson inicialmente planteó, debo admitir que es simplemente una reorganización de sus artículos en torno al principio de caridad para hacerle frente al *error masivo*. Es básicamente una paráfrasis de sus artículos². El mérito de este trabajo descansa no en su novedad sino en su claridad aunque estoy contento por haber hallado al fin un camino en filosofía. Arquímedes pidió un punto para mover el mundo, yo solo he encontrado un punto para entenderlo.

² Las paráfrasis son una clase de deducciones con un logro cognitivo. Si yo digo que Perú se independizó en 1824, una paráfrasis válida de ello sería decir que Perú se independizó en el siglo XIX. Como entenderán, acabo de decir lo mismo pero en otras palabras. Sin embargo, haber agregado el siglo en esa segunda afirmación no es decir exactamente lo mismo, es haber agregado información implícita de la primera afirmación. Por ello no se debe subestimar a las paráfrasis porque constituyen una deducción.

Capítulo I

Sobre la Verdad y la Traducción Radical

En la primera parte abordaremos brevemente la famosísima concepción semántica de la verdad de Alfred Tarski. La concepción semántica es reconocida por la convención-V que ofrece delimitar los alcances de una oración de la cual se quiera predicar su verdad. Por ello, la convención-V estipula las condiciones formales bajo las cuales una oración es verdadera.

En la segunda parte reconstruiremos la también conocidísima traducción radical de W.V.O. Quine. El objetivo de la traducción radical no es otro que el de ofrecer las condiciones bajo las cuales un traductor interpreta las emisiones de un hablante cuya lengua es absolutamente desconocida para aquel. De tal situación se concluye que la conducta del hablante es la única evidencia empírica a la que un traductor puede acudir. Se expondrá también brevemente en qué consiste la indeterminación de la traducción y lo importante que es que

la verdad de las oraciones depende del tiempo “t” donde es proferida y el agente “x” que la profiere.

Tanto la convención-V como la traducción radical son conceptos imprescindibles de conocer si queremos entender el contexto donde aparece la *interpretación radical* y su ya presentado *principio de caridad*.

1.1 Convención-V

Desde antiguo, el concepto de verdad ha sido usado sin mayor problema entre hablantes de distintas lenguas. Por ejemplo, es verdad que ahora estamos leyendo estas líneas y no es verdad que ahora no estemos leyendo estas líneas. Como observamos, parece que reconocemos intuitivamente cuándo una oración es verdadera y cuándo no lo es, sin embargo resulta que más de un filósofo ha formulado su propia teoría de la verdad a pesar de que esta resulta intuitivamente verosímil. Están aquellos que afirman que la verdad descansa en la correspondencia con los hechos (teoría de la correspondencia), otros que sostienen que la verdad es la coherencia con leyes, axiomas o valores predeterminados (teoría de la coherencia) y otros que argumentan a favor de una concepción pragmatista de la verdad³.

Entre los defensores más importantes de la teoría de la correspondencia podemos ubicar a Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein cuyo atomismo lógico -más explícito en el primero que en el segundo- desarrolló la idea de que la verdad de las proposiciones depende de su correspondencia con los hechos.

³ Se puede considerar que también hay una teoría deflacionista sobre la verdad que a diferencia de las teorías “inflacionistas” (como las teorías de correspondencia, de coherencia o del pragmatismo) sostiene que decir que *p* es verdadero es lo mismo que decir que *p*. De manera que no habría diferencia entre predicar la verdad de *p* y decir que *p*. Como observamos una teoría deflacionista, desinfla la problematicidad de la verdad y toma este concepto como un concepto primitivo (García 2012: 130 -131)

Un hecho es aquello que hace verdadera o falsa una proposición (Russell 1986: 144), y una proposición no es otra cosa que una figura de los hechos (Wittgenstein 2009: 66). De ahí que la proposición: “La pizarra es verde” es verdadera si y solo si se corresponde con el hecho de que la pizarra es verde. Aunque con sus diferencias (Haack 1982:113), Russell y Wittgenstein compartían el isomorfismo entre proposiciones y hechos; con ello se presuponía una metafísica entre lenguaje y mundo respectivamente⁴. Más tarde John L. Austin brinda una nueva versión sobre la teoría de la correspondencia en la que la relación isomorfa entre hechos y proposiciones se abandona para abrazar una relación puramente convencional entre palabras y mundo. Lo que es más, Austin reemplaza el concepto de proposición por el de enunciado y brinda una explicación más satisfactoria sobre lo que considera un hecho y lo que significa la correspondencia (Austin 1989: 119-132).

Los defensores de la teoría de la coherencia, por otro lado, mantienen que una proposición es verdadera si y solo si es miembro de un conjunto coherente. Si se quiere decir que $x^0 = 1$ es verdadero, lo es porque existe consistencia lógica en tal tautología ya que de $x^0 = 1$ se infiere que $x^{-1}.x^1 = 1$ y de nuevo se infiere que $1/x.x = 1$, donde $1=1$. En conclusión, sí es coherente decir que $x^0 = 1$ es verdadero. Los principales defensores de la teoría de la coherencia fueron Blanshard y Bradley, de los cuales el primero dirigió duras críticas a la teoría de la correspondencia en su libro *La Naturaleza del Pensamiento* (The Nature of Thought) mientras el segundo, argumentó a favor

⁴ Aunque luego, en sus *Investigaciones filosóficas*, Wittgenstein abandonará dicha postura isomorfa entre proposiciones y hechos para adoptar una visión lúdica sobre el lenguaje.

de una teoría de la coherencia que tuviera sus bases en evidencia empírica en sus *Ensayos sobre la verdad y la realidad* (Essays on Truth and Reality).

Entre los pragmatistas más importantes están Charles S. Pierce y William James. Según el primero⁵, la verdad de una proposición es producto del consenso de aquellas personas que investigaron su verdad por cuenta propia. El consenso sobre la verdad de una proposición hace que esta sea verdadera, pero Pierce creyó que el método científico era el camino más adecuado para llegar a dicho consenso (Kirkham: 1997:81-82). Según el segundo, la verdad de una proposición depende de la utilidad que tiene para las personas y es justamente gracias a esa utilidad que dicha proposición corresponde a la realidad. De manera que: p es verdadera \leftrightarrow (p es una copia de una parte de la realidad o p es una creencia útil de tener). Como observamos el *instrumentalismo* adoptado por James es una versión del *utilitarismo* de Jeremy Bentham y John Stuart Mill, solo que el utilitarismo constituye una doctrina ética mientras que el instrumentalismo es una doctrina epistemológica.

Aunque estas teorías de la verdad resulten aparentemente persuasivas, lo real es que han sufrido muchas críticas que hasta el momento resultan insalvables. En cuanto a la correspondencia, el principal problema radica en que una proposición no puede corresponderse con los hechos porque no puede salirse de un pensamiento privado interno para ser verificada con los hechos que son externos. Además de suponer gratuitamente que una

⁵ Dicho sea de paso, Pierce prefirió denominar luego a su teoría como una teoría pragmaticista de la verdad. Lo hizo con el objetivo de diferenciarla de las demás teorías pragmatistas que habían aparecido. Por ejemplo, la de William James aunque curiosamente este se adhirió a la corriente pragmatista de Pierce.

proposición aislada corresponde a un hecho, presupuesto que más tarde criticará Quine y luego explicaremos con detalle⁶. En cuanto a la coherencia, el defensor del coherentismo tendría que admitir que la correspondencia también es un conjunto coherente de proposiciones, con lo cual se genera más de un conjunto verdadero. La objeción a la cual se enfrenta por lo tanto una teoría de la verdad por coherencia es la de no justificar cuál de ambos conjuntos es verdadero. Pero en caso de que ambos lo fueran, como consecuencia habría más de un conjunto verdadero (Dancy 1993: 137-138). Y en cuanto al pragmatismo, distingamos. Pierce en el fondo supone aún una visión correspondentista de la verdad cuando sostiene que esta es producto del consenso. Otra incoherencia flagrante de su teoría es que este filósofo afirma que la verdad de una proposición es independiente de la mente, pero él mismo sostiene que es producto del consenso entre varios que investigan el tema. Por ello, la verdad de una proposición sí depende de las mentes que se ponen de acuerdo para concluirla (Kirkham 1997: 84). James, por último, se equivocó al creer que una proposición es verdadera si es una creencia útil de tener. Un contraejemplo de ello sería el siguiente caso: Digamos que tenemos una reunión a las 4:00 pm y observamos nuestro reloj que marca las 3:40 pm, por suerte llegamos a tiempo a dicha reunión. Pero resulta que ese reloj se había detenido la noche anterior y por coincidencia cuando observamos ese reloj, este marcaba una hora que correspondía con la hora real. Una creencia útil sería que ese reloj funciona porque nos fue útil para llegar a tiempo a nuestra reunión, pero en la práctica solo fue un accidente. Por ello, no todas las proposiciones son verdaderas solo por ser útiles de tener.

⁶ El holismo que supone su *traducción radical* y que además es producto de la crítica a los dos dogmas del empirismo lógico. Esto se verá en el subcapítulo 2 titulado: traducción radical.

Resulta entonces que tanto la correspondencia, coherencia o pragmatismo demuestran serias deficiencias a la hora de explicar problemas que se deducen de sus posturas.

No obstante, el filósofo-matemático que supo haber salido mejor parado de esta situación fue Alfred Tarski cuya concepción semántica de la verdad parece haber hallado, al menos, consenso en la comunidad filosófica y científica⁷.

Una definición satisfactoria de la verdad, a juicio de Tarski, debe cumplir con dos requisitos fundamentales: 1) que sea materialmente adecuada y 2) que sea formalmente correcta (1944: 341). Una teoría formalmente correcta debe ofrecer una estructura lógica libre de ambigüedades, donde el lenguaje sea meramente formal, y dicha teoría además debe ser materialmente adecuada porque debe ofrecer límites al contenido de las oraciones de las cuales se pretende predicar la verdad. En otras palabras, la adecuación material debe explicitar la extensión del predicado “verdadero” mientras la corrección formal debe liberar al lenguaje, sobre el que se predica la verdad, de cualquier ambigüedad.

En dicha teoría la extensión del término “verdadero” alcanza únicamente a las oraciones, jamás a las proposiciones, toda vez que estas últimas

⁷ Por ejemplo, Karl Popper y Donald Davidson no tienen mayores reparos en reconocer el mérito que alcanza la convención-V. Popper elogiaba la convención-V al decir que: “Gracias al trabajo de Tarski, la idea de verdad objetiva y absoluta –que es que la verdad corresponde con los hechos- parece aceptada hoy en día con confianza por todos aquellos que la entiendan” (2008: 304). Mientras Davidson reclamaba que: “Es un infortunio que el polvo de batallas fútiles y confusas haya impedido que aquellos con intereses teóricos en el lenguaje –como filósofos, lógicos, psicólogos, y lingüistas- de ver en el concepto semántico de la verdad (o bajo cualquier nombre) la sofisticada y poderosa fundación de una competente teoría del significado” (1984: 24).

involucran una serie de problemas epistemológicos aún por resolver. Lo que sucede es que las proposiciones se han solido relacionar mucho con la teoría de la verdad por correspondencia, y al ser asociadas de tal manera las proposiciones también son asociadas con las deficiencias que presentan dicha teoría. Lo cierto es que a pesar de que hay autores que defienden la posibilidad de adjudicar el término “verdadero” a las proposiciones, la convención-V prefiere adjudicar la propiedad de “verdadero” o “falso” a las oraciones⁸. Estas son entendidas como oraciones *declarativas*. En suma, la verdad aquí es entendida como una propiedad predicativa de las oraciones *declarativas* (Tarski 1944: 342).

Con esto, el propósito de Tarski es hacerle justicia al concepto tradicional de la verdad aristotélica que rezaba: “Decir de lo que es que no es, o de lo que no es que es, es falso; mientras decir de lo que es que es y de lo que no es que no es, verdadero” (Metafísica Libro Γ “gamma”, 7, 1011 b 26-8). Por supuesto que una interpretación moderna de tal definición sería que: “La verdad de una oración consiste en su adecuación con la realidad” o que “Una oración es verdadera si designa un estado de cosas existentes”. El problema es que ninguna de estas dos últimas interpretaciones satisface los dos requisitos mencionados, básicamente porque la definición clásica de la verdad aristotélica ha conllevado a la generación de paradojas semánticas entre las cuales la más conocida es la del mentiroso.

⁸ De hecho una teoría de la verdad supone una teoría de las proposiciones. Además el profesor García Zarate argumenta la primariedad de las proposiciones como vehículos de verdad. Estas están – a decir de Zarate- por encima de las oraciones y las actitudes proposicionales (2012: 83).

La versión clásica de esta paradoja es la siguiente:

(a) Esta oración es falsa.

Supongamos que (a) es verdadera; entonces es falsa. Por otro lado supongamos que (a) es falsa; entonces es verdadera. El resultado paradójico aquí es que para que (a) sea verdadera tiene que ser falsa y viceversa⁹.

El matemático en cuestión descubre que las paradojas semánticas como las del mentiroso descansan sobre el presupuesto de que su lenguaje es semánticamente cerrado. Un lenguaje cerrado es aquel que tiene los medios para referirse a sí mismo y encima para predicar verdadero o falso de sí mismo. Por lo tanto si queremos una definición satisfactoria de la verdad, esta debe definirse para lenguajes semánticamente abiertos que eviten tanto autoreferencia como la generación de paradojas semánticas con ella. Esto es lo que sucede con la oración (a) que tiene el poder de referirse a sí misma, provocando paradojas como las del mentiroso.

Si la oración (a), en cambio, fuese semánticamente abierta, no podría dirigirse a sí misma sino que forzosamente se tendría que referir a una oración diferente a ella. Por ejemplo:

(b) Esta oración es falsa:

(c) No estás leyendo esto.

⁹ La paradoja del mentiroso tiene sus orígenes en la otrora paradoja griega atribuida a Epiménides el cretense. Este decía: "Todos los cretenses mienten, yo soy cretense" ¿Epiménides está mintiendo o no? Si Epiménides no está mintiendo, entonces está mintiendo; y si Epiménides está mintiendo, entonces no está mintiendo. Esta paradoja es conocida también por ser una versión débil de la paradoja del mentiroso; la versión fuerte es la que explicamos ya en el cuerpo textual. Incluso existe la versión del círculo de mentirosos: Sócrates: "Lo que dice Platón es falso" y Platón: "Lo que dice Sócrates es verdadero". Si lo que dice Sócrates de Platón es verdadero, entonces es falso y viceversa (Clarck 2002:100).

Donde (b) predica falsedad de (c) y por ende no puede generarse una paradoja como la del mentiroso.

Entendemos entonces que un lenguaje semánticamente abierto es aquel donde se distingue el nombre de una oración (metalenguaje) de la oración misma (lenguaje objeto). Bajo esta jerarquía de lenguajes, el metalenguaje tiene los medios suficientes para referirse al lenguaje objeto y predicar verdadero o falso del mismo.

1.1.1 Adecuación Material

De lo anteriormente dicho se concluye que la verdad debe predicarse de oraciones abiertas que eviten el problema de la autoreferencia, para así evitar la génesis de las paradojas semánticas como la del mentiroso. Es aquí donde Tarski propone la famosísima convención V, la cual estipula que si queremos decir de una oración cualquiera que es verdadera, lo diremos siempre y cuando del nombre de la oración, mas no de la oración misma. Gracias a la convención V la propiedad de la verdad o la falsedad se ubica en el metalenguaje y no en el lenguaje objeto. Por ejemplo, si queremos afirmar que es verdadero que la pizarra es verde, lo diremos del siguiente modo:

(V) “La nieve es blanca” es verdadera en el lenguaje L si y solo si la nieve es blanca.

Nótese que la oración entrecomillada constituye el nombre de la oración (metalenguaje) y la oración descomillada la oración en sí misma (lenguaje objeto). Con la equivalencia entre el nombre de la oración y la oración misma

se satisface el primer criterio que Tarski exige de una teoría satisfactoria de la verdad, a saber, que sea materialmente adecuada:

(V) “p” es verdadero en el lenguaje L si y solo si p

La convención (V) es materialmente adecuada cuando todas las equivalencias o instancias de (V) se siguen de ella. Una especificación de esta naturaleza, como la que propone la adecuación material, permite demarcar los alcances de las oraciones de las cuales se quiere predicar la verdad. Lo que caracteriza aquí a la convención V es su poca ambición pues recupera la noción clásica de *verdad* y la interpreta en términos de *satisfacción*.

Tarski considera que la forma más simple y natural de obtener una definición exacta de la verdad es una que envuelva la noción semántica de *satisfacción* (1944: 345). Es cierto que conceptos semánticos tales como *designación*, *satisfacción* o *definición* no son necesariamente equivalentes al concepto epistemológico de la *verdad*. Pero no es menos cierto que si explicamos este último concepto apelando al concepto de *satisfacción* obtenemos resultados positivos pues se explica satisfactoriamente cuál puede ser la relación de verdad entre oraciones y cosas. Decir que:

(a) La nieve *satisface* la función “x es blanca” es verdadero,

es lo mismo que decir:

(b) “La nieve es blanca” en el lenguaje L si y solo si la nieve es blanca.

Sin embargo, no se debe confundir la convención V con una forma de correspondencia con el mundo aunque por momentos se encuentren analogías. La razón es muy simple: la teoría semántica de la verdad fue

diseñada para lenguajes formalizados, en cambio la teoría de la verdad por correspondencia supera aquellos lenguajes y abarca inclusive el lenguaje natural. Este último, dada su ambigüedad, impide una definición satisfactoria de la verdad. Por eso es que además de la adecuación material, la corrección formal es otro requisito fundamental para definir la verdad satisfactoriamente.

1.1.2 Corrección Formal

La corrección formal ofrece una estructura específica al lenguaje L también con el fin de evitar la generación de paradojas semánticas como las del mentiroso. Esto implica definir cada uno de los términos de dicho lenguaje L evitando así cualquier ambigüedad semántica. Tarski ofrece un ejemplo de lo que sería un lenguaje cuya estructura sea explícita:

Toda expresión consiste de cuatro partes de las cuales la primera es la palabra “si”, la tercera la palabra “entonces”, y la segunda y la cuarta son una misma oración, es una oración verdadera; si una oración verdadera consiste de cuatro partes, de las cuales la primera es la palabra “si”, la segunda es una oración verdadera, la tercera es la palabra “entonces”, entonces la cuarta parte es una oración verdadera. (1956:163)

Es manifiesto entonces que no es suficiente con la distinción entre metalenguaje y lenguaje objeto, además es indispensable ofrecer un lenguaje donde cada uno de sus términos sea definido de forma explícita como con el ejemplo mencionado ahora último. El detalle es que este tipo de lenguajes cuyos términos son explícitamente definidos se hallan solo en lenguajes formalizados como los sistemas deductivos de la lógica (V gr. Lógica

proposicional o lógica de clases). Se deduce de ahí que el lenguaje natural quedaría descartado inmediatamente como candidato a buscar una definición satisfactoria de la verdad como la ofrecida hasta aquí:

La gran posibilidad de un uso consistente de la expresión “oración verdadera” la cual está en armonía con las leyes de la lógica y el espíritu del lenguaje cotidiano parece ser muy cuestionable, y consecuentemente la misma duda ataca la posibilidad de construir una definición correcta de esta expresión. (Tarski 1926:165)

La polisemia de los lenguajes naturales dificulta la objetividad de una definición satisfactoria de la verdad. Términos polisémicos como los demostrativos: *esto*, *eso*, *aquello* varían de valor de verdad dependiendo el agente que los utiliza y el tiempo donde son utilizados. No es lo mismo decir “*este día es gris*” en Lima que en Cartagena, pues ambos lugares son distintos y si Lima es efectivamente un día gris, Cartagena no necesariamente. De ahí que Tarski se muestre escéptico en cuanto a definir la verdad para lenguajes cotidianos o naturales. Ahora bien, es importante resaltar la postura de Tarski a este respecto ya que Donald Davidson sí defiende la posibilidad de aplicar la convención V al lenguaje natural a pesar que el mismo autor de dicha convención se niega a ello.

Hasta aquí, la importancia de la convención-V radica en que ofrece un esquema lógico sencillo el cual especifica tanto los alcances del predicado “verdadero” como la estructura del lenguaje “L” de las oraciones. Sin embargo no debemos dejar pasar el hecho de que existen varias objeciones a la convención-V. Por el momento este, sin embargo no es el tema de nuestra

investigación¹⁰. Lo que nos importa es mostrar en qué consiste la definición semántica de la verdad para ver el uso que se da de ella en la interpretación radical.

1.2 Traducción Radical

Willard Van Orman Quine demostró que la *analiticidad* y el *reductivismo* son conceptos al menos ininteligibles y que además constituyen dogmas de la doctrina empirista (2002:61).

En cuanto al primero, argumentó que no existe una diferencia clara entre enunciados analíticos y sintéticos. Los primeros basan su valor de verdad en la significación o sinonimia; mientras que los segundos, en los hechos. Por ejemplo: “Todo soltero es no casado” sería un enunciado analítico, mientras que “Algún soltero es filósofo” sería uno sintético. Sin embargo, cuando se pretende definir de qué depende el significado o la sinonimia de los enunciados analíticos, es imprescindible depender de los hechos. De lo contrario tendríamos que definir el significado en términos de la sinonimia, pero esta a su vez depende de la analiticidad y con ello se apela a una petición de principio, una circularidad. Por ello, los enunciados parecen todos referirse a la experiencia, incluso aquellos enunciados como “Todo soltero es un hombre no casado” suponen una facticidad implícita, ya que no habría forma de saber que

¹⁰ Las objeciones comunes que se suelen hacer a la teoría semántica de la verdad son la de *trivialidad*, *incompletitud* y *relatividad*. La primera objeción, cuya autoría es de Hillary Putnam, sostiene que la convención-V soporta cualquier definición de verdad inflacionista. La segunda objeción, elaborada por Hartry Field, sostiene que la definición de la verdad apela a nociones semánticas de satisfacción, denotación y aplicación. Pero no explica en términos no semánticos estas. Y la tercera objeción de relatividad argumenta que la convención-V es relativa tan solo a los lenguajes formales, lo cual es tan solo una pequeña parte del lenguaje en general (García 2012: 153)

efectivamente los solteros son hombres no casados sin recurrir a la experiencia empírica (2002:61-80).

En cuanto al *reductivismo* sucede que el empirismo lógico¹¹ ha dado por sentado que enunciados tomados aisladamente se pueden corresponder con los hechos, sin tomar en cuenta el cuerpo total de la teoría donde provienen tales enunciados. Que un enunciado aislado resulte falso no hace que la teoría entera lo sea. La razón se debe a que una teoría está acompañada de otros enunciados auxiliares, lo que hace que si un enunciado auxiliar es falso se le reemplaza para conservar la veracidad de la teoría entera.

1. Si la teoría y el enunciado auxiliar son ciertos, entonces se sigue una conclusión.
2. Supóngase que la conclusión no se sigue

3. Entonces, no es cierto que la teoría y el enunciado auxiliar sean ciertos.

Nótese que la premisa 3 puede ser equivalente a:

4. No es cierto que la teoría sea verdadera o el enunciado auxiliar sea verdadero.

Si formalizamos el razonamiento anterior:

1. $(T \wedge A) \rightarrow C$
2. $\sim C$

¹¹ Por empirismo lógico se está entendiendo aquí a los defensores principales del Círculo de Viena, o lo que se conoce también como la corriente del Positivismo Lógico. Podemos contar como principales empiristas a Otto Neurath, Moritz Schlick y Rudolf Carnap.

3. $\sim(T \wedge A)$

4. $3 \equiv \sim T \vee \sim A$

Donde T es la teoría, A el enunciado auxiliar y C la conclusión. Véase que dada la premisa 4, siempre es posible hacer que o el enunciado auxiliar sea falso o que la teoría entera lo sea. Pudiéndose salvar la teoría si reemplazamos el enunciado auxiliar falso por otro que pudiese no botar una conclusión falsa.

Por ello es que no se puede tomar un enunciado aisladamente, pues siempre cabe la posibilidad de que un enunciado auxiliar sea modificado y así el valor de verdad de toda la teoría sea rescatado. Esta postura que adopta Quine se conoce como *holismo*, el cual consiste en enfrentar la experiencia con la totalidad de la teoría, y no con enunciados tomados aisladamente (2002:80-91).

De ambos dogmas descritos, el segundo descansa sobre el primero. Si es significativo hablar sobre la *verificación o falsación*, resulta significativo también la distinción entre aquellos enunciados que sí son verificables o falsables y aquellos que no lo son (Quine 2002:85). Pero si resulta erróneo distinguir entre enunciados analíticos y sintéticos, dada la circularidad de la sinonimia y el significado donde descansan los enunciados analíticos, entonces ningún enunciado está exento de revisión. Vale decir: “Todo enunciado puede concebirse como verdadero en cualquier caso siempre que hagamos reajustes suficientemente drásticos en otras zonas del sistema” (Quine 2002:87). Las consecuencias del holismo adoptado por Quine no son difíciles de explicar, podemos tomar un ejemplo bastante sencillo para ilustrar dichas implicancias.

Supongamos que queremos averiguar el valor de verdad del enunciado “La masa es invariable”, dicho valor de verdad dependerá del significado de “masa” que puede entenderse de distinta manera según la teoría a la cual nos estemos refiriendo. Si es la teoría de la relatividad, entonces el enunciado “La masa es invariable” es falsa porque la “masa” es una *variable*, mientras que para la teoría mecánica, la “masa” es una *constante*; por lo cual el enunciado “La masa es invariable” sí sería verdadero aquí¹². Podemos reconocer entonces que el valor de verdad de los enunciados depende del significado de estos, con lo que se confirma lo dicho por Quine de que ningún enunciado es inmune a la revisión y por lo tanto concebirse como verdadero modificando el sistema del enunciado.

En consideración con lo planteado nos preguntamos de qué depende el significado si es que la sinonimia y la definición no son recursos suficientes para explicarlo debido a su circularidad. Podríamos decir que el significado de “soltero” es “todo hombre no casado” ¿pero de qué depende que hallamos significado así dicha expresión? Acudir al diccionario no resulta instructivo toda vez que los lexicógrafos se limitan a describir las referencias a las cuales hacen uso las palabras, mas no explican qué es lo que hace que tales palabras signifiquen tal o cual cosa. ¿Cuál es el significado de las palabras? es una pregunta lingüística, mientras ¿qué es lo que hace que las palabras signifiquen tal o cual cosa? constituyen una pregunta filosófica.

Para resolver tal problema del significado, Quine se ocupa de un tema lingüístico y filosófico donde justamente la significación se pone a prueba, a

¹² Ejemplo tomado del profesor Pablo Quintanilla (2007: 235)

saber, la traducción. El presupuesto desde el cual se ubica Quine es que tanto el significado como la traducción dependen de la conducta de los hablantes. Entonces, desde esta conducta se debe inferir el significado tanto de las palabras como de las oraciones de los hablantes. Sobre el conductismo adoptado por Quine, este sostiene que:

Lo que es más sostengo que la aproximación conductista a este programa es inevitable. En psicología se puede ser o no ser conductista, pero en lingüística no hay elección posible. Cada uno de los hablantes ha aprendido su lengua observando la conducta verbal de otras personas y recibiendo el refuerzo o la corrección de quienes observamos nuestra titubeante conducta verbal. (1992:66)

Que el significado dependa de la conducta, no deberá sorprender al lector de Quine. Éste empero tiene un argumento interesante, a favor de su conductismo, que se resume en un ejercicio mental denominado: “traducción radical”. Como su nombre lo sugiere no es una situación *común* sino *radical*. Por ello no es una traducción entre lenguas familiarizadas culturalmente, sino que se trata de una traducción entre lenguas cuyo parentesco es ninguno y donde el traductor y su actividad interpretativa comienzan desde cero. Como el conocimiento entre el traductor y los hablantes es ninguno, la única evidencia a la cual puede apelar el traductor no es otra que la conducta de los hablantes. Entonces, dada la situación de *radicalidad* de la traducción presente, el conductismo no es una arbitrariedad sino una necesidad lógica y empírica.

En este contexto se ubica la tesis de la *indeterminación de la traducción* que consiste en asumir que hay varias traducciones posibles y válidas de una

lengua, perfectamente compatibles con la conducta de sus hablantes pero que resultan incontrastables entre sí al momento de ser comparadas (Quine 1964:27), expliquémonos.

1.2.1 Indeterminación de la traducción

Para ilustrar mejor en qué consiste la indeterminación de la traducción apelemos al clásico ejemplo que el mismo Quine utiliza en su *Palabra y objeto*.

Imaginemos el caso de una tribu no contactada cuya lengua es del todo ignorada. En dicha tribu se introduce un lingüista con la finalidad de traducir a su lengua esta lengua extranjera. Supongamos entonces que algún indígena de dicha tribu profiere el vocablo: “gavagai” justo cuando un conejo atraviesa la mirada de los indígenas. Inmediatamente el lingüista relaciona la palabra “conejo” con “gavagai” provisionalmente y procede a contrastar si efectivamente “gavagai” hace referencia o no a su provisional aún traducción: “conejo”.

Como habíamos señalado la única evidencia a la que puede remitir el lingüista es la conducta de los indígenas de dicha tribu y más específicamente a las disposiciones de estos. Entiéndase por disposición aquella capacidad que tiene el indígena de asentir o disentir de las traducciones provisionales del lingüista. A juicio de Quine el lingüista no tiene otra salida más que esta ya que cualquier mímica o gesticulación a pesar de ser también parte de la conducta de los indígenas, corren el riesgo de confundirse con lo que el lingüista entiende o supone que significan dichas gesticulaciones en su cultura. De manera que el asentimiento o disentimiento son la única evidencia conductiva de la que dispone el lingüista para traducir la lengua de los indígenas.

Debido a que el lingüista cuenta con el asentimiento o disentimiento de los indígenas para contrastar si sus traducciones son correctas o no. El significado de tales traducciones dependerá del estímulo¹³ afirmativo o negativo que algún indígena pueda ofrecer. Tenemos una significación-estímulo afirmativa cuando el indígena asiente a nuestra traducción y negativa cuando disiente.

Piénsese por ejemplo que al proferir “gavagai” el indígena hace referencia al conejo saltando y reacciona con una significación-estímulo afirmativa a la traducción provisional “conejo” del lingüista. Estamos permitidos por ello a equivaler “gavagai” y “conejo”, pero dicha equivalencia no consiste en identificar entidades sino en relacionar estimulaciones. Tales estimulaciones son empero mutables, jamás inmutables. Por esta razón toda traducción realizada por el lingüista será relativa al hablante y al tiempo en que haga uso de su habla¹⁴. Si “gavagai” significa “conejo” saltando, esto será cierto para un hablante x en un tiempo t. X es el indígena que reaccionó asintiendo a dicha estimulación y t es el momento en que tal asentimiento se produce. Puede ser el caso que ante una estimulación dada el hablante asiente al significado de una oración y luego discrepe de la misma a pesar de que se trata del mismo

¹³ El concepto de estimulación es clave para entender la filosofía naturalista de Quine. Por estimulación este filósofo entiende la afección o impacto que reciben nuestras superficies nerviosas. Este punto de vista neurológico es lo que más tarde distinguirá a Davidson y Quine. Para Quine si la estimulación es la fuente de la experiencia sensible, entonces la experiencia es subjetiva pues ¿cómo saber si la estimulación nerviosa de uno es idéntica a la estimulación nerviosa de otro?, por ello Davidson adopta que la fuente de la experiencia es la intersubjetividad más que la estimulación y así garantizar la objetividad de la experiencia sensible. También se les conoce como teoría distal de Davidson y la proximal de Quine. A pesar de las críticas recibidas a su teoría proximal, Quine comenta: “...Pero yo permanezco empeñado en situar los estímulos en el entorno de nuestras neuronas, pues mi interés principal sigue estando en un estudio que, aunque naturalizado, no deja de ser epistemológico”. (1992: 71)

¹⁴ Aquellas oraciones cuyo significado dependa más de la relatividad espacio-temporal se denominarán oraciones ocasionales, y aquellas donde el significado depende menos de dicha relatividad se denominarán oraciones fijas (Quine 1964: 36).

estímulo. Si estuviéramos ante este caso nos compete decir que la significación de aquélla oración ha variado ya que la estimulación sigue siendo la misma. Resulta que si el hablante asintió de “gavagai” cuando el conejo saltaba y más tarde discrepó, el significado de “gavagai” es el que ha variado y no la estimulación. De ahí la relatividad de la traducción al hablante x y el tiempo t.

Los estímulos que pueda ofrecer el indígena al lingüista son la fuente del significado de las oraciones en la *traducción radical*. Dada la naturaleza empírica de dichos estímulos las traducciones resultan relativas a la experiencia sensible disponible a cada intérprete. Las condiciones empíricas pueden cambiar constantemente, esta es la causa principal por la cual la traducción radical resulta indeterminada.

El autor de *Palabra y Objeto* aduce que la traducción no puede determinarse por completo ya que el lingüista no cuenta con un conocimiento previo (información colateral) de la cultura a la cual pertenecen los indígenas. Tómese por ejemplo que “gavagai” hace referencia a “conejo” dado el constante asentimiento que los indígenas han mostrado cuando el lingüista ha querido comprobar su provisional traducción “conejo”. En esta situación nada garantiza que los indígenas no se estén refiriendo a una parte del conejo (sus patas, sus orejas, etc.) o a un estado del conejo (quieto, moviéndose, mirando, etc.).

Al respecto Quine argumenta que:

La dificultad está en que el asentimiento o disentimiento de un informante (indígena) en relación a “gavagai” puede depender demasiado de información previa colateral como base del presente estímulo incitado. Él puede asentir -en

ocasión de no haber nada mejor-de un movimiento mal observado en la hierba, porque sus anteriores observaciones –desconocidas ara el lingüista- de conejos cercanos al lugar. Ya que la propia información del lingüista no permitiría que la misma pobre observación provocara en el lingüista el asentimiento a “conejo”, tenemos aquí una discrepancia entre la significación-estímulo presente de “gavagai” para el informante y la de “conejo” para el lingüista.
(1964: 37)

En otras palabras lo que Quine quiere decir con esto es que mientras que el indígena pueda estar asintiendo de la hierba moviéndose, el lingüista puede estar creyendo que asiente del conejo sobre la hierba y la razón por la cual el lingüista ignora esto es porque este no cuenta con el conocimiento previo de la cultura del indígena, el cual permitiría la distinción entre el conejo y la hierba. Están pues el indígena y el lingüista frente a la misma estimulación del conejo, pero los significados son distintos dada la distinción de sus horizontes culturales también.

Por otra parte poniéndonos más escépticos aún podemos imaginar la existencia de una mosca cerca del conejo y “gavagai” puede en este caso significar a la mosca y el conejo juntos, que dada la naturaleza ingenua del lingüista, no reconoce. Esto se explica porque desde que el lingüista ignora absolutamente la lengua y con ella el esquema conceptual en que se ubica para poder hacer el distingo entre “conejo” y lo que pueda haber alrededor de él.

De nuevo Quine aduce que:

Puede haber una mosca local del conejo, desconocida para el lingüista, y reconocible de alguna manera para el nativo por unas largas alas y movimientos erráticos. Y al ver tal mosca alrededor de un animal mal percibido pueda ayudar al nativo a reconocer que este último es un conejo. Las irradiaciones oculares de las pobres percepciones de conejos junto con las buenas de las moscas del conejo pertenecerán a significado-estímulo de “gavagai” para los nativos, y no para el “conejo” del lingüista”. (1964: 37)

En este contexto las traducciones del lingüista son perfectamente legítimas y objetivas porque corresponden a las actitudes que el indígena ha manifestado y sin embargo podemos decir que al mismo tiempo dichas traducciones resultan indeterminadas¹⁵. Esta es la razón por la que Quine se muestra reticente a creer que exista algo así como el significado propiamente dicho de una oración o palabra. “Gavagai” y “conejo” no son sinónimos en el sentido de que sus significados sean coextensivos o reemplazables sino que ambos términos u oraciones corresponden a la misma evidencia empírica, es decir a la mismas estimulaciones que el indígena ha dispuesto.

1.3 Conclusiones

Hemos expuesto dos conceptos: el de la convención-V y el de la traducción radical. Ambos conceptos se enlazan con el de la interpretación radical que a su vez será clave para abordar el principio de caridad. Veamos las ventajas de la convención-V y de la traducción radical para entender por qué Davidson las usa.

¹⁵ Davidson opinaba sobre la indeterminación que: “Esta doctrina de la indeterminación de la traducción, como Quine la llama, no debe ser vista como ni misteriosa ni amenazante. No hay más misterio que el hecho de que la temperatura pueda medirse en centígrados o Fahrenheit (o cualquier transformación lineal de esos números)” (2001: p.145)

Primero, de una teoría de la verdad tal y como propone Tarski, Davidson avanza hacia una teoría del significado. Tal movimiento es posible dado el carácter semántico de la convención-V. Como habíamos señalado, la *verdad* se define en términos de *satisfacción*. La adecuación material exige la *denotación* de la oración a predicar verdadera: Un triángulo *satisface* la función “x tiene 180° internos” donde “x” es el nombre de “triángulo”, es verdadero. Esto último es lo mismo que decir “Un triángulo tiene 180° internos” es verdadero en el lenguaje L si y solo si un triángulo tiene 180° internos. Mientras que la corrección formal demanda la *connotación* del lenguaje en el que se quiere predicar sus oraciones como verdaderas o falsas, de ahí que el lenguaje L es aquel lenguaje de la geometría euclidiana, donde efectivamente los ángulos internos deben sumar 180°. Si el lenguaje L para el cual se quiere definir la oración “un triángulo tiene 180°” fuese el lenguaje de las geometrías no euclidianas o esféricas, el valor de verdad de aquella oración variaría.

Si el valor de verdad de las oraciones varía dependiendo del lenguaje L y de las equivalencias que se siguen de la convención V, entonces varía también el significado de esa oración. No significa lo mismo decir que un “triángulo tiene 180°” en la geometría euclidiana que en la geometría esférica; como no tiene el mismo valor de verdad, tampoco tiene el mismo significado.

La ventaja de haber entendido la *verdad* en clave semántica es que se abre la posibilidad de una teoría del significado. Este proyecto será emprendido por Donald Davidson quien modificará la convención-V de manera que sea aplicable a lenguajes naturales y así conseguir dilucidar cómo el significado de las oraciones depende necesariamente del valor de verdad de ellas.

Segundo, tal y como hemos explicado en el subcapítulo 2 la indeterminación de la traducción es una consecuencia inmediata de la apelación al conductismo para deducir los significados de las emisiones de los hablantes. En principio porque toda emisión es relativa a un tiempo y a un hablante, de modo que el significado también lo es. Y además porque no existe algo así como el significado real de las emisiones del hablante pues cada intérprete o traductor podría ofrecer una interpretación o significado objetivo basándose en la evidencia de la cual dispone. De lo que se sigue que la indeterminación no desmedra en nada la objetividad del significado, pues este sigue dependiendo de condiciones objetivas de las cuales dispone el intérprete o traductor. Para Davidson el problema de la traducción es también el problema de la interpretación. No es necesario que se tengan dos lenguas distintas ya que en una misma lengua nos enfrentamos a hallar el significado de las emisiones de los hablantes a pesar de que podamos compartir la misma lengua. En contraposición a Quine, Davidson propone la *interpretación radical*, la cual, dicho sea de paso, no representa una crítica a la *traducción radical*, sino que mas bien depende de ella y la enriquece aún más.

En suma, de la concepción semántica de la verdad hemos obtenido una fórmula para ofrecer el significado de las emisiones, dicha fórmula- como estipula la convención-V- debe ofrecer las condiciones bajo las cuales una emisión es verdadera. Mientras que de la traducción radical hemos obtenido también la evidencia empírica del significado: la conducta de los hablantes. Dicha evidencia debe estar disponible para el intérprete pues aunque no haya un significado definitivo de las traducciones que este haga- es lo que sostiene

justamente la indeterminación de la traducción- brinda objetividad a la actividad interpretativa que hace el lingüista o intérprete.

Capítulo II

Sobre la Interpretación radical y principio de caridad

En la primera parte de este capítulo ilustraremos en qué consiste la estrategia de la interpretación radical para adecuar las oraciones-V al lenguaje natural sin que este sea alterado y respetando la formalidad de la concepción semántica de la verdad tarskiana: cómo las oraciones-V son aplicables a los demostrativos, las oraciones indirectas y las actitudes proposicionales. De la funcionalidad de las oraciones-V como una teoría del significado dependerá también la pertinencia del principio de caridad que juega un papel imprescindible si se quiere una teoría del significado que ofrezca la posibilidad de explicar bajo qué condiciones es posible ofrecer significados de las emisiones de un hablante.

La segunda parte de este capítulo, por ello, ilustrará las interpretaciones clásicas que se han ofrecido del principio de caridad y ofrecerá una versión distinta a ellas en aras de hacerle frente a la idea escéptica del error universal. La idea central del principio de caridad es la posibilidad de distinguir entre el significado y la creencia de los enunciados. En base a esa distinción existe una analogía entre la teoría de la interpretación esbozada (interpretación radical) y una teoría de la decisión. Esto último también será objeto de nuestra explicación en esta segunda parte.

2.1 Interpretación Radical

La interpretación radical se distingue de la traducción radical porque la última pretende la traducción de un lenguaje extraño a uno familiar, mientras la primera busca solamente la interpretación de un solo lenguaje sea extraño o familiar. Así mismo la semejanza consiste en que ambos experimentos ignoran por completo aquel lenguaje interpretado o traducido respectivamente.

Dos son los objetivos de la interpretación radical: 1) ofrecer una teoría que genere interpretaciones tanto reales como potenciales de las emisiones de un hablante. 2) Tales interpretaciones obtenidas deben resistir ser verificadas o contrastadas de acuerdo a la experiencia sensible y disponible del intérprete (Davidson 1984: 128). Con una teoría como la que se ha descrito, Donald Davidson cree responder a la pregunta: ¿qué es lo que hace que las palabras signifiquen lo que significan? (1984: XV).

Estamos pues frente a una teoría empírica del significado cuya ambición es dar cuenta del funcionamiento del lenguaje natural. Saber lo que significa una oración es saber interpretarla.

2.1.1 Teoría del significado *qua* teoría de la referencia

Que el significado de las oraciones es su referencia es una idea proveniente de la filosofía de John Stuart Mill (Devitt 1938: 3). Este, empero, no se refería al significado de las oraciones, sino al de los nombres propios. Los nombres propios significan objetos, con ello el significado de los nombres propios son los objetos a los cuales refieren. Es decir, el significado de los nombres propios se agota en los objetos que designa (Mill 2009: 20). “El brujo de los andes” es un nombre propio que denota al objeto “Andrés Avelino Cáceres”. Por ello, el significado del nombre propio es el objeto al cual refiere dicho nombre. En principio, afirmar que el significado de los nombres propios es la referencia resultaría una teoría inofensiva si no fuera porque existen dos problemas al respecto.

El primer problema reside en que existen nombres propios cuya referencia es ninguna. “Pegaso”, por ejemplo, es un nombre propio que carece de referencia y no por ello deja de tener algún significado (sea estético o imaginario). De ahí que atribuir el significado al objeto referido deja sin significado a una serie de nombres propios que carecen de referencia real. Incluso los números –cuyo estatus ontológico sigue siendo un problema– dejarían de tener significado ya que la “ $\sqrt{25}$ ” es un número natural que carece de referencia concreta porque sencillamente “5” no es un número que exista en la realidad.

El segundo problema con que el significado sea la referencia es que se deja pasar por alto la distinción entre sentido y referencia realizada por Gottlob Frege. Que $a=a$ y $a=b$, son dos oraciones -y aquí sí abandonamos los nombres

propios- que aunque refieran a lo mismo, tienen significados distintos. No es lo mismo decir “El lucero vespertino es un cuerpo iluminado por el sol” que “El lucero matutino es un cuerpo iluminado por el sol”. Si bien ambas oraciones refieren al mismo objeto, contienen sentidos distintos y por ello sus significados también son distintos (1984: 60).

Frege demuestra lo absurdo que puede resultar que el significado de las oraciones sea la referencia: Imagínese dos oraciones cuyos significados distan mucho entre sí como: “1824 fue el año de la independencia del Perú” y “1824 fue el resultado de la suma entre 1000 y 824”. Ambas oraciones tienen la misma referencia ya que aducen al mismo número y empero sus significados respectivos distan mucho de ser los mismos porque la primera oración es una fecha y la segunda, una suma. Esto confirma pues la absurdidad de asumir que el significado de las oraciones depende de lo que ellas refieren¹⁶. Que la referencia no es el significado se demuestra apelando a la contrariedad que supone igualarlos.

2.1.2 Teoría del significado qua teoría de la verdad

Habida cuenta de que la referencia no ha dado buenos resultados para aclarar el concepto de significado, Davidson recurre al concepto de *verdad* argumentando que es un concepto menos oscuro que los demás que se han venido utilizando como el caso del concepto de la referencia. La clave está

¹⁶ Ejemplo modificado de Church (1996: 24-25) que a su vez lo tomó de Frege (1984: 85).

entonces en entender el *significado* vía el concepto de *verdad*¹⁷. Para ser más específicos, se asume que el significado de las oraciones depende de las condiciones de verdad de ellas y que al explicitar tales condiciones se está significando al mismo tiempo a las oraciones. Comprender una oración no es otra cosa que comprender los presupuestos bajo los cuales dicha oración es verdadera. Esta es la causa por la cual se defiende la posibilidad de introducir la convención-V de Tarski como instrumento lógico que justamente se caracteriza por ofrecer las condiciones de verdad de una oración (Davidson 1984: 24).

No obstante, como habíamos señalado en el primer subcapítulo del Capítulo I, la convención-V fue diseñada por Tarski exclusivamente para lenguajes formalizados que carecen de términos ambiguos, los cuales reinan en el lenguaje natural. Surgen entonces dos grandes inconvenientes con la aplicación de la convención-V. El primer inconveniente es la universalidad de los lenguajes naturales (Todo, Ningún, etc.) y las paradojas semánticas –como la del mentiroso– que se producen de ella. El segundo inconveniente es el riesgo de modificar el lenguaje natural hasta dejarlo irreconocible para que resista la aplicación de la convención-V.

Respecto del primer inconveniente se considera que: “Las paradojas semánticas surgen cuando el rango de los cuantificadores en el lenguaje objeto es demasiado generoso en ciertos aspectos” (Davidson: 2001a: 50). En otras palabras, la generación de paradojas semánticas no es muy común toda vez

¹⁷ Esta idea de relacionar el significado de las oraciones con las condiciones bajo las cuales las oraciones son verdaderas no corresponde originalmente ni a Quine ni a Davidson sino a N.L. Wilson. Davidson le reconoce en más de una vez la autoría a Wilson quien expone la importancia de entender el significado a través del concepto de verdad y además bautiza a tal estrategia como el principio de caridad (Wilson 1959:533).

que el lenguaje natural contiene muy poco de la teoría de conjuntos (cuantificadores). Por lo que Davidson cree legítimo continuar con la aplicación de su proyecto.

Respecto del segundo inconveniente, lo que sucede es que los lenguajes naturales están abigarrados de términos ambiguos (como los demostrativos por ejemplo) que justamente impiden un análisis lógico riguroso pues el significado de tales términos ambiguos depende del contexto en que se usen. Esta es una de las tantas razones por las que el autor de la convención V se mostraba reacio a defender una teoría de la verdad para los lenguajes naturales. Se podría proceder a evitar el uso de tales términos empero, de ser el caso estaríamos modificando en efecto los lenguajes naturales y dado que la interpretación radical persigue describir cómo funcionan estos lenguajes, estaríamos fracasando. Pero es precisamente por esta razón por la cual Davidson aboga la aplicabilidad de la convención-V habida cuenta de su simplicidad lógica que proporciona significados no más ricos que las mismas oraciones a significar: “Hasta tanto la ambigüedad no afecte la forma gramática, y pueda traducirse ambigüedad por ambigüedad, al metalenguaje, una definición de verdad no nos transmitirá ninguna mentira” (Davidson: 2001a: 51).

Debemos señalar que si bien la interpretación radical ha recurrido a la convención-V para la generación de significados obedece en parte a los antecedentes de que hubo sobre la filosofía del lenguaje con Gottlob Frege. Este había atisbado que las palabras solas carecen de significado y que lo

obtienen cuando están circunscritas dentro de una oración¹⁸. Lo que agrega Davidson a esta intuición primigenia es que las oraciones adquieren sentido también cuando están circunscritas dentro de un lenguaje. Por ello ni las palabras ni las oraciones aisladamente ostentan significado, sino solo dentro de un lenguaje como justamente lo estipula la convención-V.

Pero las limitaciones a las cuales se enfrenta una teoría como la de la interpretación radical no son pocas. Sucede que se quiere una teoría que pretenda dar cuenta del funcionamiento del lenguaje natural; empero, si se apela a la convención-V entonces estamos hablando exclusivamente de aquellas oraciones asertivas o afirmativas que tienen valor de verdad. Ahora bien ¿qué es lo que sucede con aquellas oraciones que no tienen valor de verdad? Pensemos por ejemplo en las oraciones interrogativas o imperativas. Este inconveniente es claramente señalado por Peter Frederik Strawson:

Así pues, puede señalarse que existe algún género de oraciones –por ejemplo, imperativas, optativas e interrogativas- para las que la noción de condiciones de verdad parece inapropiada en el sentido de que la emisión convencional de tales oraciones no tiene sentido como resultado el decir nada verdadero o falso. (Strawson 1983: 202)

Efectivamente, el lenguaje natural está poblado no solo de oraciones afirmativas como las que supone la convención-V sino también de oraciones interrogativas o imperativas que no pueden ser tratadas bajo el esquema de

¹⁸ Para Frege: “Los enunciados afirmativos en general pueden concebirse, lo mismo que las ecuaciones o las expresiones analíticas, descompuestas en dos partes, una de las cuales está completa en sí misma, mientras que la otra precisa de complemento, es no-saturada”. (1984:33) La parte saturada fue denominada por Frege como “argumento” mientras que la parte no saturada se denominó “función”. La oración “Pizarro conquistó Perú” puede traducirse a una función como “x” conquistó Perú y x es Pizarro. Obsérvese que el nombre propio (argumento) Pizarro aquí carece de significado y lo obtiene solo cuando es introducido dentro de una función.

Tarski por la sencilla razón de que carecen de valor de verdad. “Perú se independizó en 1821” es una oración que puede ser verdadera o falsa pero “¿cuál fue la fecha de la independencia peruana?” no es una oración ni verdadera ni falsa.

No obstante, Davidson fue plenamente consciente de que no todo el lenguaje natural puede formalizarse. Es más, él mismo comentó:

Pero debe admitirse que una lista asombrosa de dificultades y problemas permanecen. Para nombrar algunos: no sabemos la forma lógica de oraciones subjuntivas o contrafácticas, ni de oraciones sobre probabilidades y relaciones causales; no tenemos buena idea del rol lógico de los adverbios, ni de los adjetivos atributivos; no tenemos teoría para masa, términos como “fuego”, y “nieve”, ni para oraciones sobre creencia, percepción e intención, ni para verbos de acción que impliquen propósito. Y finalmente están las oraciones que no parecen tener valor de verdad alguno: las imperativas, optativas, interrogativas y más. Una teoría comprensiva del significado para el lenguaje natural debe solucionar exitosamente cada uno de estos problemas. (1984: 36)

Parte de estos problemas que supone la formalización de los lenguajes naturales serán tratados por el mismo Davidson. Los demostrativos, las oraciones indirectas y las actitudes proposicionales son ejemplos de cómo sí podemos formalizar expresiones ambiguas del lenguaje natural. Explicaremos cómo la interpretación radical aborda el problema de estas tres expresiones del lenguaje natural.

2.1.2.1 Demostrativos

Hay una clase especial de términos ambiguos que merecen un tratamiento particular: los demostrativos. El asunto con los demostrativos es que son categorías deícticas cuyos significados -gracias a la propiedad de la deixis- dependen de la localización temporal y espacial del hablante. Por ejemplo: éste, aquél, tal, etc. Para zanjar el tema, Davidson echa mano de las oraciones ocasionales de Quine en su *traducción radical*. Recuérdese que según este último filósofo al momento de traducir una oración se deben introducir los elementos del agente “x” y el tiempo “t”. En ese mismo tenor, si queremos interpretar una oración debemos relacionarla con el agente x que la profiere y el tiempo t donde es proferida. Dadas estas modificaciones a la convención V se superará la relatividad de los demostrativos.

Ilustremos el procedimiento que Davidson sugiere. Imagínese que deseamos interpretar la siguiente oración: “Aquí hace frío”. De acuerdo con el método propuesto líneas arriba, la oración “aquí hace frío” es verdadera en el lenguaje L si y solo si aquí hace frío. Repárese en que nos enfrentamos al problema del demostrativo: “aquí” cuya veracidad depende del hablante y del tiempo donde se profiera. De manera que se procede a la inclusión del agente x y el tiempo t para resolver dicho problema.

De ahí tenemos que:

V: “aquí hace frío” es verdadero en el lenguaje L para el hablante x en el tiempo t si y solo si aquí hace frío es mencionada por el hablante x en el tiempo t.

Dispone como evidencia a:

Cristian pertenece a la comunidad hispanohablante y Cristian dice que: “aquí hace frío” es verdadera durante el invierno y está haciendo frío cerca de Cristian durante el invierno.

Nótese que se ha satisfecho los dos requisitos que Davidson demandaba de una teoría del significado como la pretendida en la *interpretación radical*. El primer requisito era producir interpretaciones tanto potenciales como actuales de las oraciones que pudiera emitir el hablante. Tal exigencia se ve satisfecha con el recurso de la convención-V que dada su estructura lógica permite producir significados en el metalenguaje de la oración ubicada en el lenguaje objeto. El segundo requisito era que dichas interpretaciones resistan cualquier verificación con la experiencia sensible disponible al intérprete. De nuevo, tal exigencia se satisface al momento de introducir los elementos empíricos del hablante x y el tiempo t.

2.1.2.2 Oraciones Indirectas

Así como los demostrativos causaron problemas para la aplicación de la convención-V de Tarski, las oraciones indirectas hacen lo propio. Resulta que en cuanto a oraciones directas como:

(1) La tierra se mueve

Podemos decir que el término singular “la tierra” equivale a “el planeta donde Donald Davidson nació” por el principio de extensionalidad que sostiene que dos términos que refieren a lo mismo pueden reemplazarse sin afectar el valor de verdad. Tenemos entonces que:

(2) El planeta donde Donald Davidson nació se mueve

La oración (2) es una paráfrasis correcta de la (1), aparentemente no hay ningún inconveniente con dicha paráfrasis porque (2) se puede inferir de (1). Sin embargo no resulta lo mismo si decimos lo siguiente:

(3) Galileo dijo que la tierra se mueve,

Entonces al reemplazar el término singular “la tierra” por otro término singular equivalente: “el planeta donde Donald Davidson nació” tenemos que

(4) Galileo dijo que el planeta donde Donald Davidson nació se mueve

Nótese que el valor de verdad de (4) no puede ser el mismo que el de (3) porque Galileo murió mucho tiempo antes que Davidson naciera. De ahí que no pudo haber sostenido que la tierra es el planeta donde Donald Davidson nació. Otro problema más sorprendente aún es que no sería necesario siquiera establecer dicha equivalencia, sería suficiente con asumir que Galileo dijo que: “la tierra se mueve” para sostener que fue imposible que haya dicho eso ya que tal oración está escrita en español, mientras la lengua natural de Galileo fue el italiano.

Este tipo de indeseables consecuencias es a la que quiere dar solución Davidson porque a pesar de que efectivamente Galileo no pudo haber dicho algo semejante, resulta claro que lo que dijo equivale a lo mismo que nosotros digamos: “Si analizamos ‘Galileo dijo que la tierra se mueve’ como una afirmación entre la relación de Galileo y la oración ‘la tierra se mueve’, no podemos asumir que Galileo habló español, pero no podemos evadir la asunción que las palabras de la oración-contenido son entendibles como una oración en español” (Davidson 1984: 98).

En efecto, la inaplicabilidad del principio de extensionalidad por la simple idea de que no podemos atribuirle la expresión: “la tierra se mueve” por estar en español no puede pasar por desapercibido que lo que haya dicho Galileo con sus propias palabras, lo podemos decir nosotros –los hispanohablantes- con las nuestras.

La solución propuesta por Davidson aquí consiste en interpretar (3) no como una sola expresión sino como dos expresiones independientes:

(5) Galileo dijo esto. La tierra se mueve.

Como observamos el pronombre relativo “que” ha sido sustituido por el pronombre demostrativo “esto”¹⁹. De manera que la oración (4) podría propiamente interpretarse como sigue:

(6) Galileo dijo algo que significó lo mismo que mi siguiente expresión. La tierra se mueve.

En este sentido, ahora sí estamos permitidos de reemplazar la expresión “la tierra se mueve” por la otra expresión “el planeta donde Donald Davidson nació” sin alterar el valor de verdad la expresión proferida por Galileo.

Con haber preservado el principio de extensionalidad además se hace factible la posibilidad de aplicar la convención-V de Tarski y con ello también la posibilidad de aplicar la interpretación radical a las oraciones indirectas tanto como a las directas.

2.1.2.3 Actitudes proposicionales

¹⁹ He traducido el pronombre demostrativo en inglés “that” por el pronombre relativo español “esto” a pesar que una traducción literal de *that* debiera ser *eso*. Dado el contexto en que Davidson apela esta salida de entender los pronombres relativos por los demostrativos creo que es más pertinente traducir aquí *that* por *esto*.

Davidson sugiere que el mismo tratamiento que se aplicó a las oraciones indirectas se puede aplicar también a las actitudes proposicionales tales como:

(1) Galileo cree que la tierra se mueve,

sería según lo dicho líneas arriba así:

(2) Galileo cree esto. La tierra se mueve,

o mejor dicho:

(3) Galileo creyó algo que se tuvo el mismo contenido significativo que mi siguiente declaración. La tierra se mueve.

A juicio de Davidson:

Respecto a nuestros propios pensamientos no hay más diferencia entre decir asertivamente “la nieve es blanca” y decir asertivamente: “yo creo que la nieve es blanca”...Esto es porque cualquiera que entienda lo dicho puede reconocer aserciones, y saber que alguien que hace una aserción se representa así mismo como creyente de lo que dice. (2001a: 209)

No obstante, el hecho de que Davidson haya extendido el mismo tratamiento de las oraciones indirectas a las actitudes proposicionales implica que la creencia de Galileo en (3) fue pensada en el esquema conceptual de mi lenguaje, cuando no fue el caso ya que el esquema conceptual de Galileo fue el italiano y no el español. Debido a esto Davidson propone que (3) debe entenderse como:

(4) Galileo estaría diciendo honestamente lo que piensa si emitiera una oración que tradujera la mía siguiente. La tierra se mueve.

Galileo jamás dijo algo que signifique esquemáticamente lo mismo que “la tierra se mueve”, pero si hubiera tenido que decirlo lo hubiera dicho.

Las consecuencias de tal maniobra implicarían que la convención-V aplica también a oraciones contrafactuales:

- (1) Si Galileo hubiera sido hispanohablante, entonces hubiera dicho: la tierra se mueve.

Nótese que aquí nos movemos de un problema de filosofía del lenguaje a filosofía de los mundos posibles. Este paso se debe a que la oración (1) es verdadera si y solo si hubo un mundo en el que Galileo era hispanohablante. Ese mundo no fue, pero pudo ser. El problema aquí es saber si Galileo hubiese sido hispanohablante, ¿hubiese sido el mismo genio que nosotros conocemos?²⁰

Hemos atendido cómo es que la interpretación radical ha satisfecho los requisitos de una teoría satisfactoria del significado aunque la convención-V presente limitaciones. Dicha teoría semántica denominada ha resuelto los inconvenientes de los demostrativos, las oraciones indirectas y trató de hacer lo propio con las actitudes proposicionales. Debemos, ahora, dar cuenta del papel que juega el principio de caridad dentro de esta teoría semántica, justificar su presencia y delimitar los alcances que tendrá frente al escepticismo y el relativismo.

²⁰ Respecto de la existencia de los mundos posibles, Saul Kripke sostiene que estos son posibles estados del mundo, mientras David Lewis sostuvo que son mundos que en realidad existen, solo que aisladamente de nuestro mundo. La diferencia entre ambas tesis es que la primera no dice que los mundos posibles existan porque simplemente son estados que el mundo pudo haber adoptado, pero que no los hizo. Mientras que la segunda tesis sostiene que estos mundos posibles existen cada uno aislado del otro, por eso no los podemos conocer aunque sí podemos saber que existen.

2.2 El principio de caridad

Como habíamos señalado en el subcapítulo anterior, la interpretación radical es una situación en la que el intérprete desconoce absolutamente la lengua del hablante, de modo que la única herramienta que le queda para interpretar las emisiones de aquél es el principio de caridad. Dicho principio estipula no considerar las emisiones de hablantes absurdas ni tampoco vacías. Esto equivale a decir que las emisiones del hablante guardan coherencia entre sí y al mismo tiempo se corresponden con el mundo. De todo esto se sigue que el intérprete es exhortado a atribuir racionalidad²¹ al hablante, pues de lo contrario las emisiones del hablante serían ininteligibles. Por ello dicho principio es condición de posibilidad del entendimiento, no es una opción, es un imperativo. Quizá se haya solido confundir tal principio por su denominación “caritativa” que a primera vista sugiere “magnanimidad”; sin embargo sería equívoco atribuir tal sentido a tal principio pues este es necesario para que la interpretación funcione y por ello no es un acto caritativo ni magnánimo. Es necesario en la medida en que es condición de posibilidad para la interpretación de las emisiones de los hablantes.

Existen tres interpretaciones, según Ernest Lepore & Kirk Ludwig, del principio de caridad. Examinemos las tres interpretaciones para luego brindar una distinta que hará frente al escepticismo y el relativismo en el capítulo siguiente.

²¹ El principio de caridad exhorta al intérprete a suponer que los hablantes son agentes racionales. Un agente racional se reconoce como tal en tanto la incoherencia radical entre sus creencias es imposible. Se sigue de esta visión que un animal racional debe poseer creencias coherentes entre sí en su mayoría y si esto es cierto, poseer actitudes proposicionales es un rasgo fundamental de todo animal que se considere racional (Davidson 2001: 99)

1. El principio de caridad sostiene que las actitudes que tienen los hablantes hacia las oraciones ocasionales son verdaderas.
2. El principio de caridad defiende que las creencias de los hablantes sobre su entorno son de hecho verdaderas.
3. El principio de caridad sostiene que el hablante y el intérprete están de acuerdo sobre el entorno del hablante

(Lepore & Ludwig 2005: 185)

La primera interpretación entiende a la caridad como la veracidad que el intérprete le atribuye a las oraciones que el hablante profiere. Dichas oraciones son ocasionales porque su valor de verdad depende del tiempo “t” donde se profiera y el agente “x” que la profiera. Pero la veracidad no resulta suficiente para entender la magnitud del principio de caridad porque además de que el intérprete suponga la veracidad de los enunciados del hablante, debe asumir que brindar un esquema como el de las oraciones-V para sofisticar un aparato lógico que permita producir significados actuales y potenciales a las emisiones del hablante como dicta el primer requisito de una teoría empírica.

La tercera interpretación, por otro lado, es insuficiente porque la caridad no se resume en el acuerdo masivo entre intérprete y hablante sino que además debe brindar una prueba canónica que resista la comprobación empírica de la verdad de los significados que se obtienen gracias a la convención-V. Solo así se satisface el segundo requisito de una teoría semántica, a saber, que sea empírica.

Solo la segunda interpretación es la única que satisface totalmente lo que Davidson quiere del principio de caridad porque de admitir que la caridad

estipula suponer que las creencias del hablante sobre su entorno son, de hecho, verdaderas (Lepore & Ludwig 2005: 186, 188); entonces tenemos terreno suficiente para inferir el significado de las emisiones de dicho hablante.

Asumiendo que las creencias del hablante son correctas, estamos en condiciones de producir significados de las emisiones. Aquí se hace patente la relación existente entre creencia y significado.

Por un lado, las creencias del hablante constituyen las intenciones, deseos, apetencias, convenciones, etc. Las creencias son estados causados por eventos tanto internos como externos al cuerpo, pero no solo las creencias son causadas sino que también son la causa de eventos externos²². (Davidson 2001a: 138).

Por otro lado, el significado son todas aquellas interpretaciones que se produzcan en el metalenguaje de acuerdo a la convención-V planteada en el capítulo anterior. La relación entre creencia y significado, por supuesto, es una relación de interdependencia, jamás habrá una superposición de una sobre otra: “Si solo podemos proseguir en base a la emisión honesta, no podemos inferir la creencia sin conocer el significado, y no tenemos esperanza de inferir el significado sin la creencia” (Davidson 2001a: 152)

²² En realidad, Davidson siempre creyó en la racionalización de las acciones. Es decir, toda acción supone una intención y esta es una creencia. Si observamos a un sujeto golpear constantemente una puerta podemos inferir que ese sujeto probablemente quiera atravesarla apelando a la fuerza bruta. Por ello sostiene que: “No podemos explicar que alguien hizo lo que hizo simplemente diciendo que la acción lo atrajo; debemos explicar qué es lo que le atrajo de la acción. Cuando quiera que alguien hace algo por una razón, entonces, puede ser caracterizado como (a) que tiene cierto tipo de actitud en favor de cierto tipo de acciones y (b) como que cree que (o sabe, percibe, nota, recuerda) que su acción es de ese tipo” (Davidson 2001a: 12)

Creencia y significado constituyen conceptos interdependientes dentro de la actividad interpretativa. Esta es una diferencia entre la *traducción radical* de Quine y la *interpretación radical* de Davidson. En la traducción radical, el distingo entre significado y creencia aún no era tan patente como en la interpretación radical. Dicha diferencia no se debe solo a que la segunda interpretación brindada por Lepore & Ludwig coincida con la deducción del significado a partir de la creencia, sino que obedece además a una analogía que el mismo Davidson hace entre la interpretación radical y una teoría de la decisión desarrollada por Frank Ramsey. Para explicar la analogía entre la teoría de la decisión y de la interpretación, expliquemos la primera.

En una decisión intervienen dos factores: La probabilidad subjetiva y la utilidad relativa (valor relativo). La probabilidad subjetiva consiste en las chances que uno brinda a posibles resultados y la utilidad relativa, en el valor que uno atribuye a los posibles resultados. Por ejemplo, en una apuesta. La elección de apostar dependerá de la utilidad relativa de asignar valores a los resultados de ganar o perder la apuesta, y además de la probabilidad que uno ha estimado a cada resultado para que suceda.

Imaginemos que hay dos alternativas, obtener S/. 10.00 y obtener S/. 0.00 y hay un suceso S tal que el agente es indiferente entre las dos apuestas siguientes:

1. Si S sucede el agente recibe S/. 10.00 y si S no sucede recibe S/. 0.00
2. Si S sucede el agente recibe S/. 0.00 y si S no sucede recibe S/. 10.00

¿Por qué el agente se muestra indiferente ante ambas apuestas? Se muestra indiferente porque el agente debe estar pensando que es tan probable que

ocurra S como que no ocurra S. Esto se sigue, pues si pensará que es más probable (probabilidad subjetiva) que ocurra S apostaría por 1, y si fuese más probable para ese agente que no ocurra S apostaría por 2. Vemos como el agente cree que es tan probable 1 como 2 y de ahí estima (utilidad relativa) que le es indiferente uno u otro resultado. Lo que acabamos de hacer es inferir de la *probabilidad subjetiva* la *utilidad relativa*. Por todo esto: “Las elecciones actuales en la teoría de la decisión corresponden con las emisiones actuales en la teoría de la interpretación” (Davidson 1984: 146).

La analogía entre ambas teorías descansa en que la probabilidad subjetiva es equivalente a la creencia y la utilidad relativa es equivalente al significado. Si la probabilidad subjetiva es la creencia del agente sobre la probabilidad de los resultados y la utilidad relativa son los valores que el agente pone sobre los resultados, entonces las creencias del agente son la base sobre la cual se infiere los valores que el agente ha puesto sobre los resultados tanto como las creencias del hablante son la base sobre la cual se infiere los significados que el hablante quiere comunicar.

Imagínese una afirmación cualquiera como: “Cualquier peruano es latinoamericano”. De dicha afirmación (como de dicha elección en el caso de la decisión) se sigue que el agente ha creído que hay otras nacionalidades además de la peruana en Latinoamérica y de esa creencia se quiere significar que cualquiera que sea peruano está dentro de Latinoamérica. Es decir, toda afirmación se basa en creencias que a su vez son la base para la interpretación o lo que es lo mismo, la producción de significados.

Sin lugar a dudas la interpretación es una especie de decisión, este es el punto que Davidson quiso desarrollar. La analogía, sin embargo, no se reduce exclusivamente en la semejanza entre creencia-significado y probabilidad subjetiva-utilidad subjetiva respectivamente, sino que el parecido más importante radica que tanto la elección del agente como la emisión del hablante no son consideradas como actividades irracionales. El intérprete tanto de la elección como de la emisión supone que está frente a un agente racional que no elige irracionalmente ni emite afirmaciones irracionales tampoco. El principio de caridad apunta a ello, a poner énfasis en la naturaleza racional de los agentes pues estos emiten de acuerdo a creencias coherentes entre sí. No se trata- como señalan Lepore & Ludwig- solo de tomar la correspondencia de las creencias de los hablantes como verdaderas como señala la segunda interpretación del principio de caridad ofrecida al inicio de este subcapítulo. Además es preciso atribuir consistencia lógica a las emisiones de los hablantes pues presuponemos que son agentes racionales. Decir esto no es lo mismo que decir que todas las creencias de los hablantes corresponden con la realidad y son coherentes entre sí.

Lo que sucede es que la aplicación del principio de caridad no es suficiente para completar la interpretación radical pues aunque el principio de caridad resulte intuitivamente válido, las consecuencias de atribuir veracidad a las emisiones del cualquier hablante pueden resultar algunas veces absurdas también. Piénsese por ejemplo en que algún hablante profiere una emisión tal que su significado sea este:

(V) “Aquí hace frío” es verdadero en el lenguaje L si y solo si aquí hace calor.

Dada la contrariedad que puede producir una oración como esta, Davidson se apoya en que el uso del principio de caridad se prolongará hasta que la evidencia de la cual dispone el intérprete lo permita. Lo que hace verdadera a cualquier emisión del hablante en la convención V es su “prueba canónica” en el sentido de que se ajusten mejor a la evidencia disponible. Por lo que es probable que en una oración -como la descrita- termine por ser falsada por la experiencia sensible. Como también es probable que en una oración como la siguiente se determine su verdad aplicando las modificaciones que se hizo a la convención-V:

(V) “It is cold here” es verdadero en inglés cuando está hablado por x en el tiempo t si y solo si aquí hace frío cerca de x en t.

La evidencia sería:

(E) Davidson pertenece a la comunidad angloparlante y Davidson sostiene que es verdadero “aquí hace frío” en invierno y está haciendo frío cerca de Davidson en invierno.

Si (E) es la evidencia de (V) podríamos concluir que:

(C) (x) (t) [Si x pertenece a la comunidad de habla inglesa luego (x sostiene que es verdadero “It is cold here” en t si y solo si aquí hace frío cerca de x en t)].

El principio de caridad permite tomar las creencias como constantes hasta que se resuelva el significado. De ser así, tanto el acuerdo como el

desacuerdo solo son inteligibles dentro de un amplio marco de acuerdo. Resulta imposible disentir de alguien si es que primero no se ha entendido lo que ese alguien dice, así como es imposible que el lector haya disentido de este escritor si primero no ha entendido a lo que este refiere.

En suma, el principio de caridad puede considerarse a su vez como un principio de coherencia, por un lado, y como principio de correspondencia por otro. El principio de coherencia atribuye consistencia lógica a lo que dicen los hablantes, mientras que el principio de correspondencia se sirve de la “prueba canónica” para determinar si lo que dicen los hablantes contiene significado. Por ello no basta la atribución de racionalidad al hablante, sino además es necesario apelar a la evidencia empírica para interpretar sus emisiones.

2.3 Conclusiones

En la primer subcapítulo hemos descrito brevemente los alcances de la interpretación radical con el fin de entender el papel del principio de caridad. Además de hacer las diferencias entre la interpretación radical y la traducción radical hemos visto cómo la interpretación utiliza la convención-V como modelo lógico para una teoría del significado y al mismo tiempo hemos desarrollado el acoplamiento de las oraciones ocasionales (demostrativos) según el modelo de las oraciones-V.

En el segundo subcapítulo hemos descrito, además de las tres interpretaciones clásicas de Lepore & Ludwig, dos rasgos fundamentales del

principio de caridad. El primer rasgo es que atribuye correspondencia entre las creencias y el entorno del hablante, mientras que el segundo rasgo es que atribuye coherencia entre dichas creencias también. Esta es la cuarta interpretación del principio de caridad que ofrecemos para hacerle frente al escepticismo en el siguiente capítulo²³.

Capítulo III

La disolución del Error Masivo desde el Principio de Caridad

En la primera parte de este capítulo desarrollaremos en qué consiste el error masivo. Luego ofreceremos dos argumentos que harán frente a este tesis escéptica: el primer argumento será el del interprete omnisciente y el segundo argumento el del principio de caridad. Sobre el primer argumento se ofrecerá

²³ Dicha interpretación se basa en la definición que el mismo Davidson hace del principio de caridad como principio de correspondencia y principio de coherencia (2001: 211).

un análisis que demuestra la inutilidad de asumir un intérprete omnisciente y sobre el segundo argumento se ofrecerá un análisis que demuestra que el principio de caridad hace inteligible al error masivo desde un marco de la interpretación y la comunicación. Las objeciones que se presentan a este segundo argumento, sin embargo acotan que no se ha demostrado que la tesis escéptica es falsa sino que simplemente carece de sentido sostenerla.

Por ello, en la segunda parte de este capítulo, una observación final será hacer ver que propiamente el escepticismo del error masivo es inteligible en el sentido de que tiene un significado capaz de entenderse e interpretarse, pero no puede tener sentido asumir que no existe agentes racionales y un mundo compartido con ellos si queremos comunicarnos y entendernos entre nosotros.

3.1 El escepticismo del “Error Masivo”

Si bien el escepticismo no es una corriente filosófica en sentido estricto, una actitud principal del escéptico es la duda ante el conocimiento que solemos tener del mundo. La principal conclusión del escéptico es que no podemos estar seguros sobre la verdad de lo que conocemos.

El planteamiento escéptico que Davidson quiere rechazar en particular es aquel basado en esta pregunta: “¿Por qué no pueden todas mis creencias ser coherentes entre sí e incluso ser comprensiblemente falsas sobre el mundo

actual?”²⁴ (Davidson 2001a: 140). La pregunta en cuestión admite la posibilidad de un error masivo en relación a las creencias que podamos tener sobre el mundo. Es decir, el error masivo (EM) sostiene que:

(EM) La mayoría de nuestras creencias pueden basarse en un conocimiento falso sobre la mayoría de cosas que sabemos del mundo cotidiano.

La tesis de Davidson es que debemos rechazar esta clase de escepticismo – del error masivo- porque resulta sencillamente ininteligible (1984: 201). Debemos averiguar entonces cuáles son los argumentos por los cuales se considera que la idea del error masivo resulta ininteligible para recién luego concluir que este tipo de escepticismo puede ser rechazado.

Dos son los argumentos que demuestran la ininteligibilidad del error masivo: el del intérprete omnisciente y el del principio de caridad. El primer argumento busca desbaratar la idea de un error masivo o universal, mientras que el segundo argumento pretende refutar además de la idea de un error universal, también el escepticismo en relación al mundo externo y a las otras mentes. Procederemos a explicar los argumentos contra-escépticos para posteriormente evaluar su sostenibilidad.

3.1.1 El intérprete omnisciente y sus implicancias ante el escepticismo

²⁴ Esta es una traducción bastante libre del original: “*Why couldn’t all my beliefs hang together and yet be comprehensively false about the actual world?*”. La traducción de Olga Fernández Prat dice: “*¿no podrían todas mis creencias ser compatibles y sin embargo ser en conjunto falsas acerca del mundo real?*” (2003: 198). He creído conveniente traducir “hang together” por “coherentes entre sí” porque considero que el objetivo de Davidson es demostrar primero que nuestras creencias son coherentes entre sí y luego que corresponden con el mundo que nos rodea.

Argumento.

Davidson propone la posibilidad de imaginar un intérprete cuyo conocimiento sobre los hablantes es absoluto. Dicho intérprete conoce todas las causas por las cuales los hablantes asienten o disienten ante sus emisiones, de manera que cualesquiera sean las razones de las emisiones de los hablantes, el intérprete omnisciente las conoce (Davidson 2001a: 50).

Lo interesante es que a pesar de la omnisciencia de tal intérprete, Davidson sugiere que este utiliza la caridad como principio para poder entender las emisiones de los hablantes. De ser el caso, entonces este intérprete encontrará consistencia lógica y corrección en la mayoría de las emisiones dichas por los hablantes tal y como dicta el principio de caridad.

Como el intérprete omnisciente ha hallado consistencia lógica en la mayoría de emisiones, el intérprete falible no puede hallar error masivo alguno pues se lo impide la consistencia lógica que ya el intérprete omnisciente ha atribuido a los hablantes. Los intérpretes falibles a pesar que ignoren lo que sí conoce el intérprete omnisciente no pueden estar universalmente equivocados sobre la interpretación de los hablantes (Davidson 2001a: 151)

Intérprete y hablante falibles no pueden compartir un error universal (o error masivo) porque la consistencia lógica que ha suministrado la hipótesis del intérprete omnisciente, gracias al principio de caridad, lo impide.

Análisis.

El intérprete omnisciente es por definición un ser cuyo conocimiento siempre es verdadero en relación a las emisiones de los hablantes. Por tanto que tal intérprete recurra al principio de caridad sería innecesario ya que resultaría redundante. Si bien el principio de caridad es trascendental, lo es, en la medida de que es necesario para la comprensión ejercida por el intérprete falible, mas no del omnisciente. La razón es muy sencilla: el intérprete omnisciente conoce todo; el principio de caridad más bien parte del supuesto de que el intérprete ignora todo. Recuérdese que ese era justamente la caracterización de la interpretación radical, una situación en la que el intérprete ignoraba por completo la cultura y lengua de los hablantes.

Por lo tanto, el principio de caridad funciona solamente entre hablante e intérprete falibles. La idea de un intérprete omnisciente garantiza que el intérprete falible no pueda equivocarse universalmente en cuanto a las emisiones del hablante, dado que existe un acuerdo universal entre intérprete omnisciente y hablante falible, no puede existir un desacuerdo universal entre intérprete y hablante falibles. Pero el principio de caridad que garantiza el acuerdo universal entre intérprete omnisciente y hablante falible, es un principio que asume un desconocimiento total por parte del intérprete. La introducción del principio de caridad en la interpretación señalada es innecesaria porque por definición el intérprete omnisciente lo sabe todo y no necesitaría jamás del principio de caridad.

El recurso del intérprete omnisciente no es un argumento lo suficientemente bueno para demostrar que la mayoría de nuestras creencias sobre el mundo no pueden ser falsas. En todo caso, se tendría que demostrar

la existencia del intérprete omnisciente para concluir efectivamente que no puede haber error universal entre intérprete y hablante falibles. Esa fue la misma razón por la cual Descartes se vio obligado a recurrir a la existencia de Dios, para garantizar que dada su naturaleza bondadosísima no nos podía estar engañando en cuanto a lo que experimentamos (Descartes 2008: 170).

Por supuesto que a diferencia de Descartes, Davidson no incurre en la misma petición de principio de aquél. El objetivo de haber introducido la hipótesis del intérprete omnisciente fue paliar el alcance del argumento escéptico del error masivo, tanto como Descartes quiso demostrar la existencia de una realidad objetiva. El intérprete omnisciente representa la idea de una verdad masiva intersubjetiva en Davidson (Genova 1999:167), mientras que en Descartes representa la idea de un garante de la verdad objetiva.

En todo caso, si el argumento del intérprete omnisciente demostrara que efectivamente es ininteligible la idea de un error masivo, lo haría si y solo si en un mundo posible donde existiera tal intérprete omnisciente. Pues bien asumamos que la hipótesis del intérprete omnisciente es verdadera, si este fuera el caso se produciría una paradoja.

Si fuera posible que alguien supiese todas las verdades, tendría que existir el conjunto de todas las verdades, pero según el teorema de Cantor el conjunto de todas las verdades es siempre menor que el conjunto de partes del conjunto de todas las verdades²⁵. Por tanto el conjunto de todas las verdades

²⁵ La paradoja de Cantor estipula que el conjunto de todos los conjuntos, S, debería ser el mayor conjunto existente. Pero el conjunto de partes del conjunto de todos los conjuntos es mayor que S (Clarck 2002: 28) En realidad, la paradoja de Grim es una aplicación de la paradoja de Cantor a una entidad omnisciente. En este caso la paradoja de la omnisciencia de Grim reemplaza el conjunto de todos los conjuntos por el conjunto de todas las verdades (que

no puede ser el conjunto de todas las verdades ya que habrá más verdades contenidas en el conjunto de partes del conjunto de todas las verdades que no están contenidas en el conjunto mismo de todas las verdades. El intérprete omnisciente no lo sabría todo, pues siempre habría la posibilidad de que haya una verdad no contenida en su conjunto de todas las verdades que conoce (Grim 1991:91-94).

Hemos demostrado entonces que en primer lugar el principio de caridad fue diseñado para intérpretes falibles y no para omniscientes por lo cual la apelación a un ser que lo conoce todo es inapropiada; y en segundo lugar que la hipótesis del intérprete omnisciente genera una contradicción flagrante pues no es posible que exista el conjunto de todas las verdades ya que siempre el conjunto de partes de ese conjunto sería mayor.

Inicialmente Davidson no consideraba absurda la idea de imaginar un intérprete de tal magnitud: “No necesitamos ser omniscientes para interpretar, pero no hay nada absurdo en la idea de un intérprete omnisciente; el atribuye creencias a los otros, e interpreta sus discursos sobre la base de sus propias creencias, justo como el resto de nosotros hacemos” (1984:201).

Aunque posteriormente admitió frente a A. C. Genova (un crítico suyo) que: “...el argumento que convoca al intérprete omnisciente no hace avanzar mi caso. Como con Swampman, yo lamento que estas historias se hayan convertido en ciencia ficción y que un número de críticas hayan llevado a hacer teología. Si el caso se puede hacer con un intérprete omnisciente, se puede hacer sin él, y mejor” (1999:191).

es propiedad por definición del intérprete omnisciente), produciéndose los mismos efectos contradictorios.

Debemos asistir entonces a un argumento más sostenible que este, si se quiere dejar sin efecto la idea del error masivo. La suerte que correrá esta clase de escepticismo, empero, no es la misma si nos trasladamos de un ámbito omnisciente a uno falible. Es allí donde radica la verdadera importancia y fuerza del principio de caridad frente al error universal.

3.1.2 El principio de caridad y la insostenibilidad del error masivo

3.1.2.1 Triangulación: condición de posibilidad de la interpretación y el entendimiento

Para dejar sin efecto la idea del error masivo, primero debemos delimitar el marco teórico en donde se desarrolla el principio de caridad. Ese marco teórico es el de la triangulación: podemos distinguir tres tipos de conocimiento: el de nuestra propia mente, el de las otras mentes, y el del mundo externo. Lo que no podemos sostener, según el solipsista, es la existencia del mundo externo y de las otras mentes. Los argumentos para poner en tela de juicio tales tipos de conocimiento abundan especialmente en la filosofía cartesiana y no son pocos los filósofos que se han adherido a tal corriente escéptica.

Para refutar esta clase de escepticismo (de las otras mentes y del mundo), Davidson apela de nuevo al principio de caridad, el cual demuestra la imposibilidad –dado un marco interpretativo- de dudar sobre la existencia de un mundo externo y mentes externas a nuestras propias mentes. Expliquémonos.

El principio de caridad propiamente se divide en dos principios: el de coherencia y el de correspondencia. El principio de coherencia establece que el intérprete atribuye un grado de consistencia lógica al hablante pues es la

condición del entendimiento. Por otra parte, el principio de correspondencia estipula que las emisiones del hablante remiten a una realidad compartida con el intérprete y este la utilice para contrastar luego las interpretaciones obtenidas durante la traducción.

El principio de coherencia atribuye consistencia lógica a las emisiones del hablante (interpretado) porque es lo que permite que los intérpretes entiendan las emisiones de los hablantes. Caso contrario ¿cómo seríamos capaces de entender las emisiones del hablante si asumimos que lo que profiere carece de consistencia lógica? Se vuelve necesario entonces admitir que tales emisiones gozan de consistencia. Esto equivale a sostener que lo que el interpretado profiere es a su vez creído como verdadero por él. Por lo tanto podemos deducir que el hablante tiene creencias sobre lo que emite. Si dice, por ejemplo, que la tierra se mueve, esto implica decir que él cree que la tierra se mueve (Davidson 2001: 208) Para haber generado significado de las emisiones del interpretado, debió haber sido necesario atribuir creencias pues ¿cómo sabemos lo que el hablante desea significar si no sabemos precisamente cuáles son sus creencias? Para producir significados es imprescindible asumir creencias. Por supuesto que la creencia no se reduce al significado ni viceversa. La relación entre significado y creencia es de interdependencia. Si alguien emitiera que: El Perú se independizó en 1824, debemos admitir que presupone (o lo que es lo mismo, cree) que antes de 1824 Perú aún no era independiente. La verdad de esta última creencia es la condición de posibilidad de la emisión ejemplificada. Ahora bien, si admitimos que tal emisión presupone una creencia, debemos pues admitir también que el que profirió tal emisión tiene creencias. Por lo tanto podemos aceptar que la

otra mente existe ya que es imposible que exista una mente sin creencias²⁶. Pero ¿qué es precisamente una creencia?, al respecto Davidson aduce que: “Tener una creencia demanda además apreciar el contraste entre creencia verdadera y falsa, entre apariencia y realidad, entre mera apariencia y ser” (2001: 209). Ni los animales, ni las plantas pueden tener creencias dado que no pueden distinguir entre creencias verdaderas y falsas, por ello podemos considerar que las otras mentes existen en tanto pueden distinguir lo verdadero de lo falso. Se ha demostrado que podemos conocer las otras mentes apelando a la deducción de creencias que se hace de las emisiones de los hablantes.

Desde luego que falta aún demostrar el conocimiento del mundo externo y para ello nos serviremos del principio de correspondencia, la parte faltante del principio de caridad. Como el lector podrá estar intuyendo, el principio de correspondencia sostiene que existe una relación entre las emisiones del hablante y el mundo. Hace un momento habíamos señalado la condición de tener una creencia es la de distinguirla como verdadera o falsa. Pero ¿cómo sabemos si la emisión del hablante es verdadera o no? Justamente mediante la evidencia empírica que proporciona un mundo compartido por el intérprete y el hablante. Por tal necesidad de comprobación es que se vuelve indispensable asumir la existencia de tal mundo, de una realidad externa. Si los hablantes de un mundo compartido carecieran de evidencia empírica proporcionada por una realidad externa, las emisiones de tales hablantes carecerían de contenido y

²⁶ En verdad esto tiene que ver mucho con la idea de que un agente racional es aquél que tiene creencias, pero la condición de una creencia es que esta puede ser falsa o verdadera. Por ello un agente racional debe asumir que sus creencias pueden estar en lo correcto o no. Esto es lo que distingue a los agentes racionales y a los irracionales. Si se quiere indagar más al respecto consúltese la versión castellana: “Animales racionales” (Davidson 2003: 141-155).

por lo tanto de significado: “Si estas reacciones compartidas al estímulo común, pensamiento y habla no tendrían contenido en particular- esto es, ningún tipo de contenido” (Davidson 2001a: 212). Resulta imprescindible entonces la existencia de una realidad compartida tanto como para comprobar la verdad o falsedad de las emisiones como también para que dichas emisiones ostenten contenido. Se ha demostrado, entonces, que podemos el mundo externo.

Si se ha demostrado la existencia de las otras mentes tanto como la existencia de una realidad compartida entre hablantes. Las otras mentes, el mundo y mi mente son las tres clases de conocimiento existentes e irreducibles entre sí que necesariamente deben existir para que a su vez quepa la posibilidad del entendimiento y la comunicación. A este marco teórico entre lo subjetivo (mi mente), lo intersubjetivo (las otras mentes) y lo objetivo (el mundo) se le denomina triangulación.

Sin embargo, el escepticismo que nos ocupa no es el que niega el conocimiento de las otras mentes ni del mundo. El escepticismo que nos interesa es el de la posibilidad de que todas nuestras creencias en relación al mundo puedan ser falsas, es decir la posibilidad de un error masivo epistémico. ¿Por qué entonces nos enfocamos en desarrollar el argumento brindado por Davidson para demostrar la existencia de las tres clases de conocimiento? Porque de no validar que podemos conocer lo subjetivo, lo intersubjetivo y lo objetivo; entonces no podríamos decir que estamos equivocándonos masivamente en relación a lo que creemos del mundo. El escepticismo del error universal supone que efectivamente hay más mentes que nuestra propia mente y que además hay un mundo que es el causante de nuestras creencias.

Como sugiere Quintanilla: “Se puede decir que la historia de la triangulación es un cliché, ya que es obvio que la interpretación requiere un intérprete, un agente y una comparación con el mundo” (2013:14). De donde pareciera que es una petición de principio concluir que estas tres clases de conocimiento existen²⁷. Pero lo importante de la triangulación no es haber presupuesto esas tres clases de conocimiento, sino haber demostrado que la interpretación y el entendimiento son empresas imposibles si no presupone la triangulación. La interpretación por tanto no descansa solo en el hablante (agente), ni tampoco descansa solo en el mundo. La interpretación es un acto comunicativo donde el significado que pueda producir el intérprete de las emisiones del hablante involucra la experiencia que causa el mundo, el comportamiento del hablante y la intervención caritativa del intérprete. El holismo presente en la traducción radical de Quine, también está presente en la interpretación radical de Davidson²⁸.

En suma, podemos discutir la idea del error masivo solo si asumimos la triangulación. Nos compete entonces contestar a la siguiente pregunta: Dado que la triangulación es la condición de posibilidad del entendimiento –gracias al principio de caridad- entonces ¿cómo refuta la idea del error masivo dicho principio?

²⁷ De acuerdo a ello es que A. C. Genova apunta que: “Ahora el problema con poner las cosas de este modo nos invita a dos clases de objeciones: la primera, presentada por filósofos como Peter Klein, es que el argumento parece o circular o inválido. Davidson está asumiendo meramente que el intérprete ya sabe que hay eventos externos a nuestros cuerpos que están relacionados causalmente con las creencias (circular, porque presupone la falsedad del escepticismo global)” (1994: 173). Sobre este punto volveremos en el análisis del argumento de la ininteligibilidad del error masivo desde el principio de caridad.

²⁸ Aunque el holismo es común en ambos autores debemos advertir que mientras que para Quine la experiencia se ubica en las afecciones nerviosas (teoría proximal), para Davidson la experiencia se ubica en la triangulación (teoría distal). La razón de esta diferencia se debe a que si ubicamos la experiencia (causante del significado y las creencias) en las afecciones nerviosas, entonces relativizamos la experiencia a lo subjetivo. De donde el relativismo y el escepticismo podrían echar mano para funcionar.

3.1.2.2 La ininteligibilidad del error masivo desde el principio de caridad

Argumento.

El principio de caridad, como hemos visto, se divide entonces en otros dos principios: el de coherencia y el de correspondencia. El principio de coherencia atribuye consistencia lógica a lo que dice el hablante y el de principio de correspondencia atribuye contenido empírico a lo que dice el hablante también. Pero ¿en qué consiste esta atribución de consistencia y esta atribución de contenido?

Por un lado, la atribución de consistencia lógica estriba en que el intérprete es exhortado a considerar que las creencias del hablante no pueden ser contradictorias en su mayoría. Todo lo contrario, la mayoría de creencias deben ser compatibles entre sí para que el intérprete pueda comprender lo que dice el hablante. Por ejemplo, un pasajero que ha subido a un microbús es abordado por el cobrador de este medio de transporte y escucha de él que le dice “avanza atrás”. Inmediatamente uno podría pensar que lo que está diciendo es una incoherencia pues no es posible avanzar hacia atrás debido a que solo es posible avanzar hacia adelante. Como el principio de coherencia demanda atribuir consistencia lógica a las creencias del hablante, entonces no podemos interpretar que lo que dice este cobrador sea contradictorio y un buen intérprete sabrá entender que lo que ha querido decir el cobrador es que pasemos hacia la parte trasera del microbús.

Por otro lado, la atribución de contenido consiste en asumir que las creencias del hablante son causadas por eventos externos a este. El punto es, si el cobrador creyó conveniente decir “avanza atrás” es porque debió haber algún

móvil o razón que lo haya llevado a decir eso. El intérprete no podrá comprender lo que el hablante ha dicho si no asume que las creencias del hablante han sido causadas por el mundo externo. Probablemente este motivo haya sido que el cobrador quiera asegurar un número de pasajeros suficientes en su microbús para ganar más dinero. Eso explicaría el por qué le pidió al pasajero que pasara hacia atrás.

Estamos frente a una teoría del significado que sostiene que si se quiere entender lo que los demás dicen es necesario asumir que la mayoría de creencias de los hablantes son compatibles y que a su vez son causadas por un mundo externo. No habría significado si no asumimos un acuerdo masivo entre creencias y la objetividad de las mismas. En síntesis, el intérprete reemplaza el error masivo por un acuerdo masivo para comprender las emisiones del hablante.

Tenemos que:

1. Tesis de acuerdo: La comprensión de lo que dice el hablante es posible si y solo si las creencias de este hablante son en su mayoría coherentes.
 2. Tesis de objetividad: La comprensión de lo que dice el hablante es posible si y solo si las creencias de este hablante son causadas por razones externas a este.
-
3. La tesis de acuerdo y objetividad son imprescindibles si se quiere comprender lo que dice el hablante.

Conclusión, el error masivo no es posible porque no puede existir ni contradicción entre las creencias del hablante y debe haber una causalidad entre el mundo externo y el hablante para que este profiera algo.

Análisis.

¿Qué tan efectiva resulta la argumentación para rechazar el escepticismo por considerarlo ininteligible?

Podemos afirmar que la triangulación desarrollada por Davidson, resulta un marco teórico efectivo para que el escepticismo planteado carezca de sentido. La triangulación consiste de tres partes, mi mente, las otras mentes y el mundo; o también se denominan subjetivo, intersubjetivo y objetivo respectivamente. Según Davidson existe pensamiento solo si hay comunicación y la comunicación existe solo si hay entendimiento, y a su vez este existe solo si hay principio de caridad. Por lo que resulta que el principio de caridad es un principio necesario. Si Davidson está en lo cierto, y no podemos prescindir del principio de caridad para la comunicación y el entendimiento; entonces el escepticismo del error universal efectivamente no tiene cabida.

1. Objeción: El hecho de que la mayoría de creencias del hablante sean coherentes no significa que esta mayoría corresponda con el mundo.

Lo que ha demostrado el principio de caridad es que las creencias del hablante deben ser compatibles, pero eso no garantiza que correspondan en su mayoría con el mundo que rodea al hablante. De hecho que intérprete y hablante se entiendan no debería indicar que la mayoría de creencias del hablante correspondan con el mundo. Podemos decir que entendemos lo que dice un psicoanalítico pero no necesariamente tenemos manera de comprobar sus creencias sobre la personalidad humana. Tómese como ejemplo el siguiente caso: una familia conservadora donde el padre tiene ideales nacionalistas fuertes y la madre también. Uno de los hijos de dicha familia, ya adulto, decide postular a la presidencia del Perú porque fue educado bajo la ideología nacionalista y quiere representar todos aquellos ideales de sus padres. Esta puede ser la razón que cualquier persona podría brindar para explicar dicha postulación, pero un psicoanalista -basándose en el complejo de Edipo- diría que la verdadera razón es que el hijo quiere demostrarle a su madre que es más poderoso que su padre y que puede representar mejor los ideales del nacionalismo. Esto lo hace por amor a su madre. Definitivamente esta explicación puede resultar verosímil e incluso persuasiva, no solo la entendemos sino que además nos llama la atención. Pero ¿cómo comprobamos las creencias del psicoanalítico? ¿Cómo sabemos si lo que dice el psicoanalítico corresponde con el mundo o no?

En realidad Davidson no sostiene que las creencias de un hablante correspondan con la realidad, sino que son causadas por la realidad. La diferencia entra una y otra postura descansa en que si afirmamos que la mayoría de creencias del hablante corresponden con el mundo nos enfrentamos con una serie de dificultades que afronta una teoría de la verdad

por correspondencia como habíamos señalado en la primera parte del Capítulo I. Por ello es que Davidson no adopta una teoría de la correspondencia²⁹, la razón principal se debe a que si adoptamos una teoría como esta, no habría forma de sacar las creencias de nuestra mente para comprobarlas con la realidad. Lo que cree Davidson en cambio es que nuestras creencias son causadas por el mundo externo y por ello son objetivas e intersubjetivas. Esto refuerza la idea de que el significado es público y no privado. Ahora bien, ¿Davidson estaría a favor de una tesis psicoanalítica? Lo más probable es que sí pues como holista semántico, Davidson cree que una teoría no puede ser falsada totalmente siempre y cuando una creencia de dicha teoría que haya resultado falsa se reemplace por otra creencia que resulte verdadera. Davidson no cree en la comprobación aislada de las creencias de un hablante como Quine no creyó en la comprobación aislada de las proposiciones de una teoría. Ambos adoptan un holismo que en síntesis defiende la consistencia de la totalidad de creencias o proposiciones de un lenguaje. Si alguna de estas creencias resultará ser falsa, se reemplaza por otra modificando el valor de verdad del lenguaje total.

La conclusión más importante de esta breve digresión es que la objetividad del principio de caridad no se debe a la correspondencia entre las creencias y el mundo sino a la suposición de que las creencias son causadas por el mundo externo. Las creencias del hablante pueden ser falsas, pero debió haber sido motivado por hechos del mundo para sostener dichas creencias. De lo contrario, estas creencias carecerían de contenido.

²⁹ Se puede aseverar que la teoría de la verdad que adopta Davidson es una teoría minimalista (Davidson 2001: 155). La razón de ello se debe a que la mejor definición que se ha dado sobre la verdad es la de Tarski quien identificó la verdad con la satisfacción (Davidson 1989: 47).

2. Objeción: Puede existir un error masivo en relación a los detalles del mundo que nos rodea.

La intención principal del concepto de triangulación es demostrar que dada la naturaleza metafísica de la creencia, no podemos estar masivamente equivocados en relación al mundo que conocemos. La razón es bastante sencilla. La metafísica de la creencia excluye la postura escéptica del error masivo. Sin embargo, lo máximo que puede hacer la triangulación en cuanto a esta tesis escéptica es limitarla, mas no refutarla. Es cierto que debido al acuerdo masivo que supone la interpretación radical entre hablantes, no podemos negar que deba existir acuerdo masivo en relación al conocimiento del mundo, pero podemos seguir masivamente equivocados en relación al conocimiento detallado del mundo (Foley 2001:17). Esto se debe a que el principio de caridad exige un acuerdo superficial que brinde las condiciones de posibilidad de un desacuerdo futuro. Si, por ejemplo, discutimos sobre las dimensiones geográficas de Lima. Asumimos al menos las creencias de que Lima existe y que podemos medir tales dimensiones. Pero podemos diferir sobre las latitudes y longitudes, sobre el clima y la población, sobre la pobreza y la opulencia. Un acuerdo masivo entre intérpretes en relación al medio que los rodea, no excluye un error masivo entre ellos en relación a los detalles del mundo que los rodea.

Respecto de esta crítica hay que señalar que el principio de caridad no excluye el desacuerdo entre intérprete y hablante. De hecho asume que el desacuerdo es inteligible dentro de un amplio margen de acuerdo. El error masivo es factible, como señala Foley, pero lo que señala el principio de

caridad es que esta no puede ser la regla tan solo la excepción (Davidson 2001a: 150). De ser la regla que intérprete y hablante incurran en un error masivo entonces casi nunca nos entenderíamos los unos a los otros.

Alguien podría objetar que nos hemos entendido en el pasado y a pesar de eso muchas de nuestras creencias eran falsas. En efecto, varias de nuestras creencias eran falsas. Por ejemplo, la teoría tolemaica sostuvo durante mucho que el centro de nuestro sistema planetario era la tierra y a pesar de que esta creencia era falsa, no por ello resultaba ininteligible. De hecho, varios creyeron fehacientemente que esa creencia era verdadera y la entendieron muy bien, de donde parecería que el hecho de que hayamos comprendido la teoría tolemaica no significa que la creencia principal de esa teoría sea verdadera. Pero lo cierto es que esta idea es falsa debido a que si bien la creencia principal de la teoría tolemaica es falsa, la mayoría de creencias que acompañaban dicha teoría resultaron verdaderas. Creencias tales como que existe un sol, que existe una tierra, que existe un espacio que habitan ese sol y esa tierra, y que existen otros planetas que acompañan a este planeta, etc. Por ello se refuerza la indispensabilidad de un acuerdo masivo para comprender a una teoría cualquiera.

3. Objeción: el argumento de los cerebros en cubetas sigue vigente a pesar de la triangulación

Otra cuestión más aguda aún es que la triangulación no rechaza la tesis escéptica de los argumentos en cubetas. Dicho argumento escéptico, como habíamos señalado, puede funcionar incluso dentro de la metafísica de la creencia propuesta por Davidson. La razón es bastante sencilla: El hecho de

que la triangulación suponga un mundo externo y otras mentes como condiciones para la interpretación no implica que ese mundo externo y esas otras mentes no sean meros experimentos de un científico orate que decidió poner nuestros cerebros en cubetas y hacernos creer que hay un mundo y otras mentes cuando en realidad no los hay. Es decir, el contenido de nuestras creencias sobre el mundo y sobre las otras mentes podría seguir siendo falso ya que nada nos asegura que ese mundo que experimentamos y esas mentes con las que nos comunicamos sean ilusiones que el científico provoca por computadora (Foley 2001:15).

Respecto de esta crítica debemos admitir que efectivamente la triangulación no demuestra que la tesis escéptica de los cerebros en cubetas sea falsa. El argumento de los cerebros en cubetas en realidad es una versión moderna del argumento cartesiano del sueño³⁰:

1. No sé que soy un cerebro en una cubeta
2. Si sé que tengo una mano, sé que no soy un cerebro en una cubeta

-
3. No sé que tengo una mano

La conclusión principal a la que arriba este tipo de tesis escéptica es somos incapaces de saber si la hipótesis escéptica es falsa. No obstante, la preocupación principal de Davidson no es refutar la hipótesis de los cerebros

³⁰ El argumento cartesiano del sueño tiene la misma forma lógica que el argumento de los cerebros en cubetas. La evidencia empírica de la cual disponemos usualmente sirve para demostrar que estamos soñando o que no estamos soñando. Por ello la conclusión a la que arriba es la misma que a la que arriba el argumento de los cerebros en cubetas: no podemos saber si esta tesis escéptica es falsa. Nótese además que el argumento cartesiano del sueño es distinto que el argumento cartesiano del genio maligno porque el primero compromete la existencia de los hechos, mientras que el segundo además de comprometer la existencia de los hechos compromete además la objetividad de la matemática.

en cubetas, sino demostrar que el error universal es una tesis ininteligible a la luz de la teoría del significado que ofrece la interpretación radical y el involucramiento en el principio de caridad en el entendimiento. Por ello es que sería mucho pedirle a Davidson que demuestre la objetividad del mundo externo, o lo que es lo mismo: la existencia del mundo y de las otras mentes.

Usualmente el filósofo anti-escéptico siempre ha tratado de brindar argumentos para desbaratar distintas posturas escépticas, pero ¿por qué debe ser así? Si el escéptico quiere dudar sobre aquello que incluso él sabe que es verdadero (Stroud: 1991: 74) por qué la carga de la prueba debe estar en el filósofo anti-escéptico y no en el escéptico mismo. De hecho, una característica importante de la tradición de la filosofía analítica es considerar la existencia del mundo externo como algo obvio. Desde G.E. Moore y Bertrand Russell los hechos no son puestos en tela de juicio, los hechos son asumidos como verdaderos porque de lo contrario las investigaciones filosóficas se reducirían al campo de mi propia mente y no podríamos investigar sobre cosas que nos rodean cotidianamente. Por esta razón discrepo con Davidson cuando le comenta a Richard Rorty que el escéptico es un filósofo al cual se le debe dar argumentos (Davidson 2001a:156). Sobre el particular creo que la carga de la prueba debe recaer sobre el escéptico y no sobre el filósofo. Sobre todo si es un escepticismo que duda sobre lo más obvio: la existencia del mundo externo.

Si bien no se ha demostrado que la tesis escéptica (del error masivo) es falsa, lo que se ha hecho es demostrar que dado el marco teórico de la triangulación, la tesis escéptica carece de fundamentos. Carece de fundamentos porque los presupuestos sobre los cuales se fundamenta el escepticismo del error masivo

difieren de los presupuestos que asume el principio de caridad. El principio de caridad no demuestra la existencia del mundo externo ni de las otras mentes, simplemente los presupone pues de no presuponerlos, el entendimiento no sería factible. En ese sentido Davidson no habría demostrado que el escepticismo es falso, sino que bloqueó los presupuestos escépticos desde el inicio (Stroud 1999: 155).

En conclusión, si bien no podemos decir que el escepticismo basado en la idea del error masivo es falso, al menos podemos afirmar que carece de sentido en el contexto de la interpretación radical ofrecido por Davidson. Por ello es que este filósofo insiste en afirmar que esta clase de escepticismo es ininteligible.

3.1.3 La disolución del escepticismo

Hemos estado asumiendo una distinción entre lo que es falso y lo que es ininteligible. Hemos repetido una y otra vez que el escepticismo es ininteligible y no falso. ¿Cuál es la diferencia entre afirmar que el escepticismo del error masivo es falso o que es ininteligible? La diferencia es que la primera postura de la pregunta supone que se ha refutado el escepticismo, mientras que la segunda postura supone que el escepticismo simplemente carece de sentido, por lo cual no sería propio si quiera determinar si su tesis es verdadera o falsa pues simplemente no parece tener sentido hablar del error masivo. Sin

embargo ¿realmente podemos decir que la idea del error masivo es ininteligible? Cualquier oración declarativa que resulte ininteligible no debe de tener algún significado, y si lo tuviese al menos no estamos en capacidad de brindarlo. Pero según el mismo principio de caridad que Davidson ofrece, no podemos disentir de una oración al menos que no la hayamos entendido previamente. Entonces Davidson no pudo haber disentido de la tesis escéptica si primero no la entendió. Pero para haberla entendido fue necesario que la interprete y por tanto que le atribuya un significado. De donde se concluye que la misma tesis escéptica no puede ser ininteligible si es que se quiere demostrar que es falsa. Por ello es que Davidson no persiguió refutar la tesis escéptica, lo que se propuso fue demostrar que esta resultaba ininteligible. Este es el punto donde disentimos de Davidson.

Una postura resulta ininteligible a menos que carezca de significado y por ello no se pueda interpretar ni comprender. Si no se puede interpretar es porque carece de sentido pero dado el propio principio de caridad brindado por Davidson ¿acaso no podemos decir que existe alguna manera de que podamos interpretar la tesis escéptica del error masivo? Si el escepticismo y la interpretación radical son teorías inconmensurables o lo que es lo mismo totalmente incompatibles entonces no comparten ninguna creencia en común suficiente para poder interpretar una postura desde otra. Pero justamente este es un punto que el mismo Davidson rechaza, a saber, la posibilidad de que dada dos teorías distintas no se pueda traducir una desde otra, porque sus

lenguajes son inconmensurables³¹. Recuérdese que para Davidson la traducción y la interpretación son actividades equivalentes porque toda traducción es una interpretación. De manera que si no podemos interpretar la tesis escéptica no podemos traducirla ni entenderla tampoco. La cual es la conclusión a la que arriba el mismo Davidson.

Sostengo que en realidad la tesis escéptica del error masivo es inteligible, pero no creo que esta afirmación refute a Davidson y por ello no es pretenciosa. El error masivo ha sido perfectamente inteligible como se podrá dar cuenta el lector que haya seguido el razonamiento del escéptico a lo largo de este capítulo. Si no hubiéramos entendido en qué consiste el error masivo hubiera sido imposible si quiera discutirlo. Lo que creo que Davidson hizo fue demostrar que dada la naturaleza de la interpretación, el entendimiento y la comunicación no tiene sentido que imaginemos que no hay agentes racionales y un mundo compartido con ellos. Davidson no quiso *resolver* este escepticismo porque como hemos visto, si lo fundamentamos en el argumento de los cerebros en cubetas es imposible demostrar que esa tesis es falsa. Lo que propiamente quiso hacer Davidson fue *disolver* el problema del error masivo y procedió a su deconstrucción desde una metafísica de la interpretación y el entendimiento. Lo más interesante aquí es haber obtenido un concepto (como el principio de caridad) que permite rebasar los límites mismos de la semántica. Este principio tiene connotaciones que van desde la epistemología hasta la ética y en ese orden saber que estamos frente a agentes racionales cuando nos comunicamos con alguien es demostrar que nadie puede ser lo suficientemente

³¹ Esta es otra tesis que el principio de caridad refuta, a saber, el relativismo conceptual. Este relativismo sostiene que dadas dos teorías no puede traducirse una en términos de la otra, por ello son inconmensurables (Davidson 1984:190).

absurdo como para no entenderlo. Saber cuáles son los límites entre lo absurdo y lo racional puede constituir otro problema de investigación, pero por ahora saber que error masivo es inteligible pero que no tiene sentido asumirlo dentro de un marco de comunicación ha sido la principal conclusión a la que hemos llegado.

Conclusiones

1. El papel de la convención-V y la traducción radical constituyen el marco teórico donde se desarrolla la *interpretación radical*. La convención-V ofrece la posibilidad de entender el significado de una oración en base a las condiciones de verdad de ella, mientras que la traducción radical ofrece la posibilidad de

asumir que debido a que no existe un significado propiamente dicho, el significado de las oraciones que interpretemos siempre será relativo a las condiciones de verdad que se ofrezcan para esa oración.

2. La *interpretación radical* es una teoría semántica que quiere dar cuenta de cómo podemos explicar el proceso de comprensión y comunicación entre hablantes. Para ello adopta la convención-V con el objetivo de ofrecer una teoría del significado vía una teoría de la verdad. Sin embargo la convención-V no fue diseñada originalmente para aplicarse a lenguajes naturales sino a formales. Por ello es que la *interpretación radical* apela a los elementos de la *traducción radical*, elementos como el tiempo (t) donde es proferida una oración y el agente (x) que profiere dicha oración. De esta manera la *interpretación radical* ofrece una teoría del significado para aquellas oraciones que contienen demostrativos, para las oraciones indirectas y para las actitudes proposicionales. Sin embargo, tales alcances no constituyen la totalidad de obstáculos que tiene que afrontar una teoría semántica como la *interpretación radical*.

3. El principio de caridad en la interpretación radical asume que las oraciones se componen de creencias y significado. Lo que hace este principio es suponer que las creencias implícitas de las oraciones de un hablante son coherentes entre sí hasta que podamos dar cuenta de lo que significa esa oración. Luego dicho significado es puesto a prueba canónicamente para comprobar si corresponden efectivamente a lo que el hablante quiso decir. En suma, entonces, el principio de caridad es a su vez un principio de coherencia y uno de correspondencia.

4. El error masivo es una tesis escéptica que carece de sentido dentro del marco de la interpretación radical. Por ello Davidson concluye que es ininteligible. Esto no significa empero que el error masivo sea falso sino que no tiene sentido pensar que la mayoría de nuestras creencias son falsas en relación al mundo que nos rodea porque para que podamos entendernos y comunicarnos debemos estar de acuerdo en la mayoría de nuestras creencias sobre el mundo. De lo contrario no podríamos entendernos.

5. El argumento de los cerebros en cubetas goza de una pulcritud lógica tal que no podemos negar que su conclusión es inapelable. En tal sentido el argumento no afirma que somos cerebros en cubetas, ni tampoco lo niega. Lo que sostiene es que no podemos saberlo. Frente a ello el principio de caridad supone una metafísica de la interpretación y la comunicación que asume de antemano la existencia de un intérprete, un hablante y un mundo objetivo. Sin embargo, esta triangularidad no constituye una crítica al argumento de los cerebros en cubetas, como sí lo es en el caso del *error masivo*.

6. No tiene sentido asumir una tesis escéptica como la del error masivo pero aún puede ser el caso que nuestras creencias sobre el mundo sean falsas debido al argumento de los cerebros en cubetas. Por ello el principio de caridad no concluye que este tipo de argumento escéptico sea falso, lo que dice es que no tiene sentido asumirlo dentro de un marco de la comprensión y el entendimiento.

7. El error masivo es inteligible en la medida en que hemos sido capaces de entenderlo pero carece de sentido si queremos entender y comunicar algo. La pregunta es ¿podemos entender algo y al mismo tiempo decir que no tiene

sentido? Podríamos estar haciendo una pregunta importante si la parafraseamos así ¿cuál es el límite entre lo absurdo y lo racional? Pero creo que cuando Davidson sostiene que el escepticismo del error masivo no tiene sentido dentro del marco de la interpretación quiere decir que no es útil dudar de agentes racionales ni del mundo ni de que la mayoría de creencias sobre el mundo son verdaderas. Para que nos podamos entender es útil que supongamos la existencia de este mundo y de otras mentes. Una especie de pragmatismo sala a flote.

Bibliografía

CHURCH, Alonzo

- 1996 *Introduction to Mathematical Logic*. New Jersey: Princeton University Press.
- CLARCK, Michael
- 2002 *Paradoxes from A to Z*. London and New York: Routledge.
- DANCY, Jonathan
- 1993 *Introducción a la epistemología contemporánea*. Traducción de José Luis Paredes Celma. Madrid: Tecnos.
- DAVIDSON, Donald
- 2001a *Subjective, Intersubjective, Objective*. Nueva York: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald
- 2001b *Essays on Actions and Events*. Nueva York: Oxford University Press.
- DAVIDSON, Donald
- 1984 *Inquiries into Truth and Interpretation*. Nueva York: Oxford University Press.
- DEVITT, Michael
- 1938 *Designation*. New York: Columbia University Press.
- FODOR, Jerrie y LEPORE, Ernie.
- 1994 "Is Radical Interpretation Possible?" En Ridgeview Publishing Company (Ed.). *Philosophical Perspectives: Logic and Language*, pp. 101-119.
- FOLLEY, Richard

2001 "Three Attempts to Refute Skepticism and Why They Fail"
En S. Luper (Ed.). *The Sceptics: Contemporary Essays*.
Consulta: 28 de Enero del 2014
<<http://philosophy.fas.nyu.edu/docs/IO/1161/3attempts.pdf>>

FOLLESDAL, Dagfinn.

1999 "Triangulation" En L. E. Hahn (Ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*, pp. 719-729.

FREGE, Gottlob.

1984 "Sobre sentido y referencia." En ARIEL. *Estudios sobre semántica*. Trad. de Ulises Moulines. Barcelona, pp. 49-84.

GARCÍA, Oscar.

2012 *Ciencia, verdad y filosofía*. Lima.

GENOVA, A. C.

1999 "The Very Idea of Massive Truth" En: L. E. Hahn (Ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*, pp. 167-192.

GRIM, Patrick.

1991 *The Incomplete Universe*. Londres: Massachusetts Institute of Technology (MIT).

HAACK, Susan.

1982 *Filosofía de las lógicas*. Madrid: Ediciones Cátedra S.A.

KIRKHAM, Richard.

1997 *Theories of Truth*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology (MIT).

KUHN, Tomas.

- 1985 *La estructura de las revoluciones científicas.* México D. F:
Fondo de Cultura Económica.
- LEPORE, Ernie y LUDWIG, Kirk.
- 2005 *Donald Davidson: Meaning, Truth, language and reality.*
New York: Oxford University Press.
- Mc DOWELL, John.
- 1999 "Scheme-Content Dualism and Empiricism." En: L. E. Hahn
(ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*, pp. 87-104.
- MILL, John
- 2009 *A System of Logic Ratiocinative and Inductive.* New York:
Cosino, Inc.
- POPPER, Karl.
- 2008 *Conjectures and Refutations. Growth of Scientific
Knowledge.* London and New York: Routledge.
- QUINE, W. V.
- 2002 "Dos dogmas del empirismo." En su *Desde un punto de
vista lógico.* Buenos Aires, Paidós, pp. 61-92.
- QUINE, W. V.
- 2002 "Acerca de lo que hay." En su *Desde un punto de vista
lógico.* Buenos Aires, Paidós, pp. 39-60.
- QUINE, W. V.
- 1999 "Where Do We Disagree?" En: L. E. Hahn (ed.) *The
Philosophy of Donald Davidson*, pp. 73-79.
- QUINE, W. V.

- 1964 "Translation and meaning". En su *Word and Object*.
Cambridge: The M.I.T press, pp. 39-92.
- QUINTANILLA, Pablo.
- 2013 "Interpretation, Triangulation and Meaning". En Analítica.
Lima, pp. 11-46.
- RAMBERG, Bjorn T.
- 1999 "The significance of charity" En: L. E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Donald Davidson*, pp. 601-619
- RAMBERG, Bjorn T.
1989. *Donald Davidson's Philosophy of Language*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- RUSSELL, Bertrand.
- 1986 "La filosofía del atomismo lógico" En: Murguerza, Javier (compilador y traductor) *La concepción analítica de la filosofía*, pp. 139-251.
- STRAWSON, Peter.
- 1983 "Significado y Verdad" En sus *Ensayos lógico-lingüísticos*. Madrid, Tecnos, pp. 194-215.
- STROUD, Barry.
- 1999 "Radical interpretation and Philosophical scepticism" En: L. E. Hahn (Ed.). *The Philosophy of Donald Davidson*, pp. 139-162.
- STROUD, Barry.
- 1991 *El escepticismo filosófico y su significación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- TARSKI, Alfred.

1956 "The concept of truth in formalized languages". En su *Logic, semantic; metamathematics*. Oxford at the Clarendon press.

TARSKI, Alfred

1944 "The semantic conception of truth: and foundations of Semantics". En *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 4, No. 3, pp. 341-376

WITTGENSTEIN, Ludwig.

2009 *Tractatus Logico-Philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.